

البراهين

على إثبات وجود الله

دراسة فاحصة

الأستاذ مصطفى ملكيان

تعريب: حسن علي مطر مراجعة: أحمد السمين



دار روافد

البراهين
على إثبات وجود الله

جميع الحقوق محفوظة

تحذير قانوني:

إن إدارة دار روافد تحذر أي شخص أو جهة مهما كانت صفته من إعادة إنتاج أو طبع أو نسخ وتصوير وتوزيع أي من أجزاء هذا الكتاب ، بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من إدارة الدار ، تحت طائلة الملاحقة القضائية والجزائية .

الطبعة الأولى

١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٢ م



دار روافد

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت. 71/868980

darrawafed@yahoo.com

تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

ISBN: 978-614-480-582-4



9 786144 805824

البراهين

على إثبات وجود الله

دراسة فاحصة

الأستاذ مصطفى ملكيان

تعريب: حسن علي مطر

مراجعة: أحمد السمين



لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

بسمه تعالى

تمثل هذه الدراسة الواسعة والمجادة عرضا موسعا لمجموعة كبيرة من البراهين المتناولة قديما وحديثا لاثبات وجود الله عند مجموعة واسعة من الفلاسفة الشرقيين والغربيين، وعرضها بأسلوب سلس وواضح، وتقديم نقد لكل واحد واحد منها . كما أن القارئ سيجد عرضا لبراهين غير كلاسيكية وغير معهودة كما في برهان التجربة الدينية والذي يعد من أحدث البراهين المستدل بها على وجود الله عند الفلاسفة واللاهوتيين الغربيين .

يعد من الشخصيات المهمة والمؤثرة ثقافيا في إيران الإسلامية وذلك في السعي لإعادة تشكيل وتصوير الدين، بالتوفيق بين الحداثة والإنتاج المعنوي في الدين والتي ارتكز تحت عنوان (العقلانية والمعنوية).

ولد ملكيان في عام 1955م، في إصفهان وسط إيران. أتم مرحلة التعليم الثانوي هناك، ثم انتقل الى جامعة طهران وتخرج منها من كلية الهندسة القسم الميكانيكي في عام 1973م. بعدها انتقل الى مدينة قم والتحق بالحوزة الدينية بسبب اهتمامه بهذا الجانب منذ يفاعته، ثم حصل على الماجستير من جامعة طهران (كلية الآلهيات) قسم الفلسفة في عام 1986م.

درس ملكيان فلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، في جامعة طهران، وجامعة (تربيت مدرس) فرع قم، وجامعة الأديان والمذاهب في مدينة قم، كما درس في الحوزة الدينية (مكتب الإعلام الإسلامي) في قم أيضا. وأشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه التي تحمل طابعا تجديديا في الدين.⁽¹⁾

(1) نقل بتصرف عن كتاب، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، عماد الهلالي، الانتشار العربي.

المدخل إلى الأبحاث الاستدلالية

في حقل القضايا الدينية

الأقوال في وجود الله

ينقسم فلاسفة الدين فيما يتعلق بوجود الله إلى ثلاث مجموعات:

1 - المجموعة القائلة بأن وجود الله قد تم إثباته.

2 - المجموعة القائلة بأن وجود الله لم يتم إثباته.

3 - المجموعة القائلة باستحالة إثبات وجود الله.

من المهم لفت النظر بأن البحث لا يدور هنا حول القضية القائلة: (إن

الله غير موجود)، بل الكلام هنا حول القضية القائلة: (إن الله موجود).

طريقة الاستدلال

على كل واحد من هذه الأقوال الثلاثة

القول الأول:

بيان دليل واحد - في الحد الأدنى - على وجود الله

إن الذي يذهب إلى القول الأول عليه - في الحد الأدنى وعلى نحو الإجمال - أن يقدم دليلاً عقلياً واحداً، على أن يكون خالياً من الإشكال من ناحية المنطق الصوري ومن ناحية المنطق المادي.

القول الثاني:

الإشكال على جميع الأدلة المثبتة لوجود الله

وأما القائل بالقول الثاني فعليه أن يدحض جميع الأدلة المثبتة لوجود الله من قبل الأديان والفلاسفة. وأما القائل بالقول الثالث فعليه أن يسلك طريقاً آخر.

القول الثالث:

إن الذين قالوا باستحالة إثبات وجود الله قد سلكوا طريقين، وهما:

الطريق الأول: محدودية قوانا الإدراكية

كيف يمكن للعقل المحدود أن تكون له إحاطة علمية بالله الذي هو - بحسب الفرض - غير محدود. فما دام الفرض قائماً على القول بمحدودية العقل البشري، وعدم محدودية الله، فإن إثبات وجود الله المطلق بالعقل المحدود سيكون مستحيلًا. وهذا النهج له جذور تاريخية في ثقافة البشر. كما ذهب إلى هذا القول بعض العرفاء أيضاً.

الطريق الثاني: تنافي (paradoxical) أجزاء مفهوم الله

إن مفهوم متنافي الأجزاء يحمل في أحشائه بعض الأجزاء المتناقضة فيما بينها. من قبيل مفهوم (الثلج السائل). يجب الالتفات إلى أن إثبات وجود شيء يعني إثبات أن يكون لمفهومه مصداق. وعليه فإن الطريق إلى إثبات وجود الثلج السائل غير نافذ. لأن الثلج بطبيعته جامد ولا يمكن إلا أن يكون جامداً. ومن هنا يتعين علينا في هذه القضية أن نثبت وجود شيء هو جامد وغير جامد في وقت واحد. وهذا يستلزم تحقق التناقض. إن هذا الطريق الثاني ليس عريقاً في القدم.

أنصار الطريق الثاني:

يذهب بعض الفلاسفة فيما يتعلق بالله إلى الطريق الثاني. فإن هؤلاء يقولون إن إله الأديان والمذاهب يتصف ببعض الأوصاف والخصائص. فهو - على سبيل المثال - عالم مطلق، وقادر مطلق، ومحِب للخير على الإطلاق. وكما أنهم يذهبون إلى المفاهيم الأخرى التي لم يرد ذكرها في النصوص المقدسة، إلا أن المتدينين يؤمنون بها، من قبيل: إن الله هو واجب الوجود، وأنه غير متناه، وأنه لا يحده مكان ولا زمان.

هناك من قال إن العلم المطلق متنافي الأجزاء وهكذا الأمر بالنسبة إلى القدرة المطلقة أيضاً. ومن بين الصفات الستة المتقدمة، يتم التأكيد في الأعم الأغلب على صفة (القدرة المطلقة).

بعض اللوازم المنطقية للقول الثالث

1 - عدم التلازم بين القول بعدم إثبات أو عدم

القدرة على إثبات الله وبين القول بعدم وجود الله

تنويه: لو قال شخص: إن وجود الله لم يتمّ إثباته، أو أنه لا يمكن إثباته، فإن هذا لا يعني أن الله غير موجود. بل هناك الكثير من الذين يقولون بأن الله موجود، ولكنهم يقولون - في الوقت نفسه - بأن وجود الله لم يتم إثباته حتى الآن، أو أنه لن يكون بالإمكان إثباته. وعليه لا ملازمة بين هذين الأمرين.

قد يمكن لشخص أن يؤمن بوجود الله من طريق الفطرة أو القلب أو ما إلى ذلك، دون أن يثبت وجوده بالدليل العقلي. فهذا هو سورين كير كيغراد - وهو الفيسوف والعارف المسيحي الدنماركي الكبير - يقول بأن العقل لم يُثبت وجود الله.

2 - التلازم بين القول بأن الله متناهي الأجزاء ونفي وجود الله

نعم، لو قال شخص بأن وجود الله غير قابل للإثبات؛ لأن الله مفهوم متناهي الأجزاء، كان كلامه هذا يلازم القول بإنكار وجود الله.

إن لكل واحد من هذه الأقوال الثلاثة الكثير من القائلين. ولكن قبل الخوض في القائلين، لا بد من ذكر بعض المقدمات.

البحث المنطقي والمعرفي في مدخل الأبحاث الاستدلالية

حول وجود الله

طرق إثبات قضية ما:

المقدمة الأولى: كيف يمكن إثبات القضية القائلة بأن (س)

موجود، ؟

الطريق الأول: أن يكون متعلق القضية (س) محسوساً

الطريق الأول لإثبات هذه القضية هو القول: «إن س محسوس

بالنسبة لي»، وفي هذه الحالة يمكن القول: «إن س موجود»؛ لأنه لو كان

معدوماً، لما أمكن الشعور والإحساس به. إن الإحساس هنا يعني الأعم من

حس الظاهر والباطن. والمحسوس بحس الظاهر من قبيل: الألوان والروائح

والمذوقات، والمحسوس بالحس الباطن، من قبيل: الغضب والرجاء والحب

والحسد وما إلى ذلك.

ولا ينكر ذلك سوى المتطرفين في التشكيك، ولا شأن لنا هنا بآرائهم.

ولكن هل هناك من طريق ثان أم لا؟ إذا لم يكن هناك طريق ثان،

يجب علينا أولاً أن نتخلى عن القول بوجود الجواهر. بمعنى أنه لا وجود

لجواهر اسمه الكرسي أو الباب أو الجدار أو القطة أو الإنسان وما إلى ذلك.

فلا وجود للمادة والصورة والجسم والعقل، وربما لا وجود حتى للنفس أيضاً. وإن أعراض النفس التي هي الكم والكيف تُحدّ أيضاً.

الطريق الثاني

يمكن بيان الطريق الثاني بتعبيرين:

التعبير الأول: أن يكون في الحد الأدنى واحد من آثار وخواص

(س) محسوساً

الأول أن يكون واحد من آثار وخواص (س) - في الحد الأدنى - محسوساً. وطبقاً لهذا التعبير نقول: إن (أ) موجود؛ لأنني أحسّ به، وحيث أن (أ) هو أثر وخاصة لـ (س)؛ فإن (س) موجود أيضاً.

التعبير الثاني: أن يكون الأمر المرتبط بـ (س) محسوساً

أما التعبير الثاني: أحياناً يكون الشيء محسوساً بالنسبة لي، ولذلك أقول بأنه موجود، ثم أرى أن وجوده غير قابل للتوجيه، إلا إذا قلت بوجود شيء آخر؛ وعليه فإنني أصير إلى القول بوجود شيء آخر.

مثال ذلك: لنفترض أنك نزلت بأرض جرداء قاحلة في صحراء نائية، ثم أخذت تتجول في أرجائها وفجأة رأيت إناءً مليئاً بالحساء في تلك الصحراء. لنفترض أن الذي تحس به هو وجود إناء الحساء؛ بيد أن القول بوجود إناء الحساء يتوقف على القول بوجود شخص بالقرب من تلك

المنطقة، وأن يكون ذلك الشخص على دراية بفن الطبخ، وأن تتوفر لديه مكونات صنع الحساء من الماء والملح والبقول والحبوب، وأن تكون لديه حاجة إلى طبخ الحساء، وأن يمتلك معدات الطبخ، وأن يكون هذا الإناء قد كان قبل دقائق فوق نار الموقد وما إلى ذلك، بيد أنه لا شيء من هذه الأمور كان محسوساً بالنسبة لك، إلا أنك تقول بهذه الأمور من خلال التعبير الثاني. وهنا نجد أن الأمر لا يكون محسوساً إلا إذا أمكن توجيهه من خلال افتراض وجود (س، وص، وط). والآن هل يوجد هناك طريق ثالث أيضاً أم لا؟ الجواب: لا وجود لطريق ثالث.

مبضع أو كام ونفي الطريق الثالث

يوجد هنا كلام لأحد الفلاسفة والأساقفة من العصور المسيحية الوسطى. إذ يقول وليم الأوكامي⁽¹⁾: لو أن شخصاً ادعى وجود (س)، دون أن يحس به ولا بشيء من آثاره، فإن هذا الشخص سيكون خارجاً عن دائرة الإنسانية.

1- وليم الأوكامي (William of Ockham): نسبة إلى بلدة أو كام وهي قرية صغيرة في سري واحدة من المدن الأوروبية. فيلسوف وحكيم إنجليزي كان يعتبر مع توما الأكويني ودونس سكوتوس وابن رشد من عظماء المفكرين في العصور الوسطى، وكان له أثر فكري وسياسي على مجرى الأحداث في القرن الرابع عشر للميلاد. عاش في الفترة ما بين 1285 - 1349 م تقريباً. المعرب.

نحن لا نمتلك طريقاً ثالثاً للقول بوجود (س). ولو أن شخصاً أنكر علينا ذلك، وجب عليه القول والإيمان بكل أمر باطل وليس له طائل. فعليه مثلاً أن يؤمن بوجود العنقاء، وأن يؤمن بوجود حصان برأسين وستة أرجل، وأن يؤمن بكل شيء غير معقول. ويضيف وليم الأوكامي قائلاً: إن عامة الناس يؤمنون بوجود الأشياء من غير هذين الطريقين، حيث يقولون بوجود غول نائم تحت كل أجمة في الصحراء⁽¹⁾، وأن الجن يتخذ من الحمامات والمخازن مهجعاً له، وأن هناك الكثير من المردة في الفيافي والوديان، وأن البحار لا تخلو من وجود النسناس، وهلم جرا.

وأما إذا قال شخص بهذه القاعدة ذات الحدين، فإن العالم سيغدو خالياً وقاحلاً؛ ولذلك يصطلح على هذه القاعدة بـ(مبضع أو كام).

اختلاف العرفاء والفلاسفة في القول بوجود الله

إن الطائفة الوحيدة التي تؤمن بوجود الله استناداً إلى الطريق الأول هي طائفة العرفاء. إذ يقولون إنهم يدركون وجود الله بالعلم الحضوري والشعور الباطني والمحس الداخلي. وأما غير العرفاء فيؤمنون بوجود الله اعتماداً على الطريق الثاني. أو من طريق الحركة أو النظم أو الأمر والنهي الأخلاقي المثبت للأمر والنهي، أو ما إلى ذلك من الأمور الأخرى. وعليه فإن العارف يثبت الله حضورياً، وغير العارف يثبته غيابياً.

1- ومن هنا تسمى الآجام والأشواك في الصحراء بـ(أم غيلان).

بيان آخر للطريقتين المذكورين للطريقة الثانية في إثبات القضية

الطريق التجريبي والتعقلي

للتفكيك بين الطريقتين المذكورين لإثبات القضية القائلة:
«إن (س) موجود»، يطلق على الطريق الأول أحياناً مصطلح الطريق
التجريبي، بينما يطلق على الطريق الثاني مصطلح الطريق التعقلي
(كمصطلحين مرتبطين بهذا الباب).

ضعف الطريق التعقلي بالقياس إلى الطريق التجريبي

هناك نقطة ضعف في الطريق التعقلي بالمقارنة إلى الطريق التجريبي،
وهو أنه إذا ثبت لي شيء من طريق التجربة، فسيغدو من المحال أن أتخلى
عنه، كما لو أنني شعرت الآن بالبرد، فإن شعوري هذا لن يكون قابلاً للخطأ؛
إذ لا موضع للخطأ في الحواس. نعم قد نخطئ في الحكم، فإن
مصطلح (خطأ الحواس) يعتبر من الأغلاط الاصطلاحية.

عدم إمكان الخطأ في الطريق التجريبي

لو أنني نظرت إلى كرسي أخضر اللون، ولكنني رأيتة أصفر، فهنا
يمكن بيان المشاهدة على شكلين:

1 - أجد لون هذا الكرسي أصفر.

2 - إن لون هذا الكرسي أصفر.

إن الجملة الأولى لا تقبل الخطأ (على فرض الصدق الأخلاقي). أما الجملة الثاني فهي تقبل الخطأ.

ولذلك يقول أرسطوطاليس: «إن الحسن لا يخطئ في مهمته، وإنما الذي يُخطئ هو الذهن» .

أو فيما يتعلق بالعلم الحضورى، فإني عندما أشعر بالجوع، يمكن لي أن أبين شعوري هذا بأحد شكلين:

1 - أن أقول: «إني أشعر بالجوع»

2 - ن أقول: «إن معدتي فارغة» .

إن الجملة الأولى لا تقبل الخطأ، وأما الجملة الثانية فهي قابلة للخطأ، ولكنها ليست من مهام الحسن.

قابلية الطريق العقلي للخطأ

وأما من الطريق التعقلي فإني إذا أصدرت حكماً، فإن حكمي الأول يبقى على حاله ما لم أصل إلى حكم آخر ينسخ الحكم الأول، وعليه فإن الطريق التعقلي يقبل الخطأ.

المثال الأول: برهان النظم

قال بعض الفلاسفة من أمثال ديفد هيوم إن برهان النظم غير تام، ويتقسم هؤلاء إلى طائفتين؛ طائفة تقول: لا وجود للنظم في العالم أصلاً. والطائفة الثانية تقول: إن النظم موجود في العالم، ولكن هناك تفسير آخر له، وعليه لا ينهض النظم دليلاً على وجود الله، لأن للنظم توجيهاً آخر لا ربط له بوجود الله.

المثال الثاني: الاستنتاج من طريق البيان الأمثل

لنفترض أنك خرجت من البيت في الصباح الباكر فوجدت الطرقات كلها مبللة بالمياه. وتوجد هنا عدة تفسيرات لهذا الأمر المحسوس.

التفسير الأول: أن تكون السماء قد أمطرت في الليلة الماضية.

التفسير الثاني: أن تكون الليلة الماضية قد شهدت حادثة تكسّر جميع شبكة أنابيب الإسالة وإيصال المياه إلى البيوت.

التفسير الثالث: أن تكون بلدية المدينة قد عمدت في الليل إلى رش جميع الشوارع والطرقات بالمياه.

التفسير الرابع: أن يكون جميع الناس قد عملوا في الليلة الماضية على رشّ واجهات بيوتهم وغسلوا الشوارع والأزقة بالمياه. وما إلى ذلك من التوجيهات الأخرى.

وحيث توجد هناك الكثير من التوجيهات والتفسيرات، لا يمكن التثبت بتفسير واحد وتجاهل التفسيرات الأخرى، إذ سنعود عندها إلى المربع الأول، ويبقى السؤال قائماً في الذهن على حاله. وقيل أيضاً: إننا في مثل هذه الحالة إذا لم نعثر على طريق يكشف لنا حقيقة ما كان عليه الأمر، يجب علينا أن نختار من بين التفسيرات، ذلك التفسير الذي يشتمل على ثلاثة خصائص، وفي المثال المذكور يعتبر التفسير الأول هو الأنسب من جميع التفسيرات الأخرى. وأما بيان تلك الخصائص الثلاث فسوف يأتي في الأبحاث اللاحقة.

البرهان الإني واللمّي على وجود الله تعالى

بالالتفات إلى ما ذكر فإن العرفاء يتوصلون إلى يقين لا يمكن للفيلسوف أن يصل إليه أبداً. وبحثنا الآن يدور حول البرهان الإني. وأما فيما يتعلق بإمكانية إثبات وجود الله من طريق البرهان اللمّي، فهو غير ثابت كما أنه ليس محل بحثنا حالياً (وفي برهان الحركة نصل إلى العلة من المعلول أيضاً).

خلاصة القول إننا بغض النظر عن طريق العرفاء، فإن الطرق العقلانية الموصلة إلى إثبات وجود الله تبقى على قوتها دائماً ما لم يكن لدينا تفسير آخر لذلك الأمر المحسوس.

المقدمة الثانية: إثبات كل شيء يتوقف على معرفته ولو من خلال صفة

واحدة من صفاته في الحد الأدنى

لن نستطيع أبداً أن نثبت وجود شيء ألبتة، إلا إذا كنا على علم بصفة واحدة من صفاته في الحد الأدنى، وأما إذا لم نعلم له صفة إطلاقاً، وجب علينا عندها أن نؤمن بكل شيء يعرض علينا بوصفه (س). إذن يتعين علينا في إثبات وجود (س) أن نثبت وجود شيء يحمل الصفة (أ).

وهذا ما يتعين علينا فعله بالنسبة إلى براهين إثبات وجود الله أيضاً. فعلى سبيل المثال: لو تمّ برهان الإمكان والوجوب، يتمّ إثبات الله بصفة وجوب الوجود. وبعد إثبات واجب الوجود، أقول: «إن إلهي - بوصفي مسلماً - قد ثبت وجوده»، ويقول اليهودي: «إن يهوه قد ثبت وجوده»، ويقول الزرادشتي: «إن أهورا مزدا قد ثبت وجوده»، وهكذا المسيحي والبوذي أيضاً.

إذن عندما يتمّ إثبات واجب الوجود، نقول: إن الله قد ثبت وجوده؛ وذلك لاشتماله على فرضية مفادها أن الله يتصف بصفة نعرفها، وهي صفة (وجوب الوجود). وهكذا الأمر بالنسبة إلى برهان النظم وبرهان الحركة وما إلى ذلك.

وفيما يلي علينا التذكير بعدة أمور:

الأمر الأول: في إثبات وجود الشيء يكون تصوّره

مقدماً على التصديق به

إذا كان الشيء لم يثبت وجوده بعد، كيف يمكن لنا أن نعلم بصفاته وخصائصه؟ الجواب: إن هذا السؤال هو السبب في اشتراطنا معرفة صفة واحدة من صفاته في الحد الأدنى قبل إثباته.

الأمر الثاني: إله الدين وإله الفلسفة

إن جميع الأدلة الفلسفية يجب أن تطوي مرحلتين، وهما:

المرحلة الأولى: إن واجب الوجود موجود.

المرحلة الثانية: إن واجب الوجود هو الله.

ويمكن بيان هاتين المرحلتين في الأديان والمذاهب الأخرى على

النحو الآتي:

- إن علة العلل موجودة، وعلة العلل تعني (بهوة).

- إن ناظم الكل موجود، وناظم الوجود هو الأب السماوي.

وهكذا، بمعنى أن معادلة (إله الفيلسوف هو إله الدين والمذهب)

معادلة نظرية، ولذلك فإنها تحتاج إلى إثبات. ويوجد هناك طريقتان،

ويشتمل كل واحد من هذين الطريقتين على بعض الإشكالات سنأتي على

ذكرها لاحقاً.

الفصل الأول

هناك أقوال ثلاثة في معرض إثبات وجود الله، أو عدم إثباته، أو أنه لا يمكن إثباته أبداً. ونحن في دراستنا هذه نفترض أن الله قد تمّ إثبات وجوده (القول الأول). ومن هنا يجب علينا أن نردّ على القولين الأخيرين (القول الثاني، والقول الثالث)، وهما: (إن الله لم يثبت وجوده)، و(إن الله يستحيل إثبات وجوده).

مناقشة القول الثاني: عدم إثبات وجود الله

إن القائل بالقول الثاني يروم التشكيك في جميع أدلة إثبات وجود الله. ومن هنا يتحمّم علينا أن نثبت أن إشكالاته على تلك الأدلة غير واردة. ولو أمكن لنا أن نثبت - في الحدّ الأدنى - وجود دليل واحد لا ترد عليه تلك الإشكالات، كان ذلك كافياً لدحض القول الثاني.

ولهذه الغاية سوف نذكر في البداية الأدلة الموجودة على إثبات وجود الله إجمالاً، ومن ثم نتعرّض إلى بيانها بالتفصيل لاحقاً، لكي نرى ما إذا كان هناك برهان تام من بين البراهين المذكورة أم لا. طبقاً للحصر

الاستقرائي هناك ثمانية مجموعات من البراهين على إثبات وجود الله.

أقسام البراهين على إثبات وجود الله

القسم الأول:

البراهين الوجودية (Ontological Argument)

مؤسس البراهين الوجودية القديس آنسلم

المؤسس لهذا البرهان فيلسوف ومتكلم مسيحي اسمه القديس آنسلم⁽¹⁾، والذي كان يعيش في الفترة ما بين أواخر القرن الحادي عشر وبدايات القرن الثاني عشر للميلاد (أي: قبل حوالي تسعمئة سنة تقريباً).

مفهوم البراهين الوجودية

إن معنى هذا البرهان هو أن نقدم تعريفاً عن الله، ثم نقول: إن المعرف بهذا التعريف يستحيل أن لا يكون موجوداً. إذن فهو موجود بحكم الضرورة. وبعبارة أخرى: إننا في هذا البرهان نقوم بإثبات وجود الله من خلال تعريفه.

1- القديس آنسلم أو الأسقف كاتربيري آنسلم (1033 - 1109 م): لاهوتي وفيلسوف من أوائل السكولائيين المدرسين.

عبارة القديس أنسلم في بيان البرهان الوجودي

لقد عمد أنسلم إلى تعريف الله بأنه الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه. فهو لا ينكر وجود ما هو أكبر من الله فحسب، بل ينكر حتى إمكان تصوّره أيضاً. ثم قال بعد ذلك: إن الشيء الذي ينطبق عليه مثل هذا التعريف يجب أن يكون موجوداً حتماً.

وبعد ذلك كان هناك الكثير من الموافقين والمخالفين لهذا التعريف. وكان من بين الموافقين له: رينيه ديكارت، حيث قدم له الكثير من التقارير. وبذلك يكون البرهان الوجودي في الحقيقة عبارة عن سلسلة من البراهين المختلفة التي يمثل كلام أنسلم جذوتها الأولى.

القسم الثاني: البراهين الكونية

وهي براهين الوجوب والإمكان أو العلة الأولى أو البراهين الكونية⁽¹⁾. إن جميع هذه البراهين تستند إلى بحث العلية، إلا أن كل واحد منها يعمل على توظيف جانب من العلية.

التقارير المختلفة للبراهين الكونية

نقول تارة: إن هذا الشيء معلول، وإن لكل معلول علة، ونستمر هكذا

حتى نصل إلى علة العلل. ونقول تارة أخرى: إن هذا الشيء ممكن الوجود، وكل ما هو ممكن الوجود يحتاج إلى علة. وتلك العلة إما ممكنة الوجود أو واجبة الوجود. فإن كانت واجبة الوجود فهو المطلوب، وإذا كانت ممكنة الوجود فهي تحتاج إلى علة، وهكذا نواصل السلسلة حتى نصل إلى إثبات واجب الوجود. وذلك من طريق الحركة.

برهان الصديقين على هامش البراهين الكونية

إن براهين الصديقين بمختلف تقاريرها تدخل ضمن هذه المجموعة. وفي حدود علمي هناك واحد وعشرون تقريراً لبرهان الصديقين. فمنذ عصر الشيخ الرئيس إلى عصر الحاج الملا هادي السبزواري. نجد تسعة عشر تقريراً لبرهان الصديقين يذكرها الميرزا مهدي الآشتياني تسعة عشر تقريراً منها في شرح المنظومة مرة واحدة. والتقارير العشرون يؤثر عن الحاج الملا هادي السبزواري، وأما التقرير الحادي والعشرون فنجد في حواشي الأسفار الأربعة لصدر المتألهين. إن مبدع تقرير الحركة هو أرسطوطاليس، ومبدع تقرير الإمكان والوجوب هو الفارابي، رغم قول البعض بأن هذا البرهان كان مطروحاً قبله أيضاً. وأما تفصيل البحث فسوف يأتي لاحقاً.

القسم الثالث: البراهين الغائية

البرهان الغائي، أو إتقان الصنع، أو الطرح والتدبير، أو برهان النظم - (teleological Argument) وهو إنما يصطلح عليه البرهان الغائي؛ لأنه

يعرّف الله بوصفه غاية الوجود.

إشكالات ديفد هيوم على البراهين الغائية

إن ديفد هيوم - الفيلسوف الإسكتلندي التشكيكي والذي يعتبر أحد أعظم فلاسفة الغرب في القرن الثامن عشر للميلاد - كان يقول: هناك برهانان يعتبران أكثر شعبية وتأثيراً من بين سائر البراهين الأخرى؛ لأنهما لا يحتويان على الكثير من المقدمات. وهما: برهان النظم، وبرهان الأحداث والوقائع الخاصة (المجموعة الخامسة). ولذلك فقد استغرق منه الأمر وقتاً طويلاً لكي يتمكن من الخدش في هذين البرهانين. وقد أورد ستة إشكالات على برهان النظم، وزعم بعد ذلك أن الدفاع عن برهان النظم لم يعد ممكناً. ثم أخذ عموم الغربيين يدعون بأن برهان النظم منذ ذلك الحين لم تقم له قائمة.

برهان النظم عند المسلمين

كما يحظى برهان النظم عندنا نحن المسلمين بشهرة واسعة، وهناك من يرى أن بعض آيات القرآن تدلّ على هذا البرهان. وفي الغرب هناك الكثير من الذين دافعوا عن برهان النظم في قبال الإشكالات التي أثارها ديفد هيوم. ومن بين المفكرين المسلمين تعرّض الراحل الشهيد مرتضى المطهري⁽¹⁾ إلى هذه الإشكالات في أبحاثه.

1- انظر: كتاب علل غرايش به مادي غري (الدوافع نحو المادية)، فصل ضعف المفاهيم

القسم الرابع: براهين درجات الكمال

توماس أكويناس مؤسس براهين درجات الكمال

يُنسب هذا البرهان إلى أحد أعظم الفلاسفة والمتكلمين في الغرب، وهو القديس توما الأكويني توماس أكويناس. فقد قال بوجود خمسة طرق لإثبات وجود الله، وهذا البرهان يعد واحداً منها.

التقرير الإجمالي لبيان توما الأكويني

يقول هذا البرهان: كلما تَمَّت المقارنة بين شيئين، وكان أحدهما راجحاً والآخر مرجوحاً، كأن يكون أحدهما - على سبيل المثال - أجمل أو أكمل أو أعلم أو أقدر أو ... وجب أن يكون في البين شيء مطلق.

وبعبارة أخرى: يجب أن يكون هناك جمال مطلق، كي يمكن القول: إن الزهرة (أ) أجمل من الزهرة (ب)، بمعنى أن لها حظاً أوفر من الجمال. ثم نقول لمن تجتمع فيه جميع هذه الكمالات (الله)⁽¹⁾.

ويسمى هذا البرهان (درجات الكمال)؛ إذ يقال كلما كان هناك

الفلسفية لدى الغرب، ص 173 - 197. وانظر أيضاً: كتاب الإلهيات للأستاذ جعفر السبحاني، و(الله خالق الكون) بحث برهان النظم.

1- يوجد ما يشبه هذا الاستدلال عند بعض علمائنا. انظر: كتاب (خود شناسي براي خود سازي) لمؤلفه: الأستاذ محمد مصباح يزدي.

تدرّج بحسب توظيف الصفة التفضيلية، يجب أن يكون هناك وجه مطلق أيضاً. وبطبيعة الحال لا خصوصية هنا لصفة الكمال؛ إذ أن صفة الجمال والعلم والقدرة وما إلى ذلك من الصفات الأخرى يصدق عليها ذات الشيء أيضاً. وبعد القرن الثالث عشر للميلاد قال أغلب المفكرين بأن هذا البرهان غير قابل للدفاع.

القسم الخامس:

البرهان من طريق الحوادث والتجارب الخاصة

تقرير هذا البرهان باختصار

لو سألنا الكثير من عامة الناس: لماذا تعتقد بوجود الله؟ سوف يقول: لأنه استجاب دعائي، أو بسبب الكرامة أو المعجزة التي رأيتها بعيني. فلو لم يكن الله موجوداً، فكيف شفي فلان من مرض عضال عندما تضرع بالدعاء أو نذر أو توسل بأهل البيت؟ إذن يتضح أن الله موجود. وعليه فإن هذا البرهان يقوم على فرضية ضرورة وجود الله في تحقق أمر خارق من قبيل استجابة الدعاء والنذر وما إلى ذلك. والوجه فيما يقال من أن الحوادث الخاصة لا تعمم، هو أنه قد يدعو شخص ولا يستجاب له. كما أن الكشف والكرامة تخصّ بعض الأشخاص، والمعجزة كما هو واضح من مختصات أنبياء الله.

البرهان من طريق المعجزة

إن من بين أشهر هذه البراهين هو البرهان من طريق المعجزة.

اختلاف الاستناد إلى المعجزة في الثقافة الإسلامية والمسيحية

واليهودية

هناك فرق بين الاستناد إلى المعجزة في كلام المسلمين والاستناد

إليها في الكلام المسيحي واليهودي. ونحن إنما نعمل على توظيف المعجزة في باب النبوة. حيث نعتبر المعجزة المقترنة ببعض الشروط الخاصة علامة على نبوة الشخص الذي يجترحها. أما النصارى واليهود فغالباً ما يستفيدون من المعجزة في بحث التوحيد. فهم يقولون: لو لم يكن الله موجوداً لما حصلت المعجزة. والسّر في ذلك أن النصارى لا يعتبرون المسيح نبياً، بل يرونه إلهاً. ومن هنا لا وجود لبحث النبوة الخاصة في الكلام المسيحي أبداً، ولذلك فإنهم يستفيدون من المعجزة في تأليه السيد المسيح. وأما نحن فنقول: إذا لم يكن هناك نبي لما تحققت المعجزة. وأما اليهود فيعملون على توظيف المعجزة في كلا البابين، وإن كان توظيفهم في باب التوحيد هو الأغلب.

وهذا البرهان، البرهان الثاني هو الذي يذكره هيوم ويحظى بشعبية كبيرة، ولذلك فإنه أشكل على برهان المعجزة بأربعة إشكالات رئيسة؛ ليثبت أن المعجزة لا تدل على أمر وراء المادة⁽¹⁾.

القسم السادس: البراهين الأخلاقية (Moral Argument)

ويعتبر الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانت هو المؤسس

1- تحتوي رسالة (ديفيد هيوم) على فصل بعنوان (في باب المعجزات) انتقد فيه المعجزة ضمن ثلاثين صفحة تقريباً.

للبراهين الأخلاقية. إذ كان يذهب إلى القول باشتراك جميع الأديان والمذاهب في الاعتقاد بثلاثة أمور، وهي:

1 - الوجود.

2 - خلود النفس.

3 - الاختيار.

والغريب أن العقل النظري لا يستطيع إثبات أي واحد من هذه الأمور الثلاثة. أما العقل العملي فيستطيع ذلك. ومن هنا يسمّى برهان كانت على إثبات وجود الله بـ (البرهان الأخلاقي).

وقد كان هناك الكثير من المحاولات اللاحقة لصياغة هذا البرهان بحيث يخلو من الإشكال، حيث تمت صياغة أربعة تقارير مختلفة له، سنبحثها لاحقاً إن شاء الله.

القسم السابع: برهان الإجماع العام أو الفطرة

تقرير برهان الإجماع العام

إن برهان الإجماع العام يشبه برهان الفطرة عند المسلمين. فإن أصحاب هذا الإجماع يقولون: لقد آمن جميع الناس منذ بدء الخليقة بوجود الله ولا يزالون يؤمنون به حتى هذه اللحظة، ولم يشذَّ عن ذلك إلا ما ندر. حتى أننا لا نجد رؤية أخرى كُتِب لها أن تبقى إلى هذه الفترة الطويلة. فما هو السرُّ في ذلك؟ فلماذا لم تقف هذه الرؤية - مثل غيرها من الأفكار - عند السنة العشرين أو الخمسين أو عند القرن والقرنين؟ الجواب: لو لم يكن الله موجوداً لما أمكن تفسير هذا الإجماع العام من قبل الناس.

تقرير برهان الفطرة

الكلام في برهان الفطرة قريب من الكلام المذكور في برهان الإجماع العام؛ إذ يقال: لو سألنا كل شخص يتمتع بفطرة سليمة وغير ملوثة: هل الله موجود أم لا؟ فإنه سيقول في الجواب: «أجل، إن الله موجود».

القسم الثامن: براهين الاحتمالات (Probability Argument)

يقوم هذا البرهان على فرضية مفادها أن لا شيء من البراهين المتقدمة تام، وأن العقل لم يثبت وجود الله، ولكن هناك أموراً في العالم، من قبيل: النظم والغائية وما إلى ذلك، يكون تفسيرها وتبريرها مع القول

بوجود الله على نحو أفضل وأيسر. لأن افتراضات هذا التفسير أقل، ومن هنا فإنها تكون أقرب إلى الاحتمال. على غرار مثال المطر الذي تقدم منا في مقدمة البحث. وعلى الرغم من أن هذا الطريق لا يثبت وجود الله، ولكنه يؤيده بنحو من الأنحاء. كما أن لهذا البرهان تقارير مختلفة سنأتي على ذكرها لاحقاً.

إن الفلاسفة القائلين بالقول الثاني (وهو أن وجود الله لم يتم إثباته)، يجب عليهم إبطال الأدلة والبراهين الثمانية المتقدمة واحداً واحداً. وأما القائل بالقول الأول (وهو إن وجود الله قد تم إثباته)، فيكفيه أن يثبت تمامية واحد من تلك البراهين الثمانية فقط.

الفصل الثاني

ذكرنا في الفصل السابق ثمانية براهين على إثبات وجود الله، وفي هذا الفصل سوف نتعرض إلى بيان تلك البراهين بالتفصيل.

دراسة البراهين الثمانية على إثبات وجود الله

القسم الأول: البراهين الوجودية

لقد تمّ إبداع البراهين الوجودية أول الأمر على يد القديس آنسلم في القرن الحادي عشر للميلاد كما أشرنا الى ذلك سابقاً. وقوام هذا البرهان يكمن في أن نبدي تعريفاً عن الله، ثم نقول بعد ذلك: إن الشيء الذي ينطبق عليه هذا التعريف لا يمكن أن لا يكون موجوداً أبداً. فإذا تمّ هذا الاستدلال نكون قد أثبتنا وجود الشيء من خلال تعريفه.

تقرير القديس آنسلم للبرهان الوجودي

يقول القديس آنسلم: يمكن أن نقدّم تعريفين عن الله، وهما:

1 - إن الله موجود لا يمكن تصوّر ما هو أفضل منه. (لن يشير إلى هذا

التعريف بعد ذلك في بيان الاستدلال).

2- إن الله موجود لا يمكن تصوّر ما هو أفضل منه. وقد كان هذا التعريف في البداية على الصيغة الآتية: إن الله هو الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه. ولكن تمّ بعد ذلك تغييره بطريقة استدلالية.

ما هو المراد من قولنا: «إن الله كبير»؟

البيان: إن كبر الله الوارد في النصوص المقدّسة لا يندرج ضمن الدائرة الكمية، وعليه لا بد من التعرّف على معنى الكبر هنا. لا شك في أن المراد من الكبر هنا هو الكمال. ونحن بدورنا نقول في نصوصنا الدينية: «الله أكبر» ونعني بذلك أنه «أكبر من أن يوصف»، إذن هناك أولاً حذف مقدّر في الكلام، وثانياً إن صيغة (أفعل) في هذه العبارة بالمعنى التفضيلي وليس بيان العلو، أي أنه أكبر وليس الأكبر. وهناك من قال إنه لا يوجد حذف في البين، وإن المعنى هنا هو الأكبر وليس أكبر، وعلى كل حال فإن المراد من الكبر هنا ليس هو الكبر الكميّ. ثم يقول: إن الذي ينطبق عليه هذا التعريف يستحيل أن لا يكون موجوداً.

القديس آنسلم من المونولوجيون إلى البروسلوجيون

هناك تقريران لاستدلال القديس آنسلم. ولكن قبل بيان هذين التقريرين لا بد هنا من أن نقدّم توضيحاً، وذلك على النحو الآتي: لقد ألف آنسلم كتاباً بعنوان (مونولوجيون) بمعنى (حديث النفس) أو مخاطبة الذات، ثم بيّن استدلاله في هذا الكتاب. وفي تضاعيف الكتاب ساق لمناسبة عبارة في موضعين من التوراة (العهد القديم). وهي العبارة التي تقول: «قد يمكن للعاقل أن ينكر الله في عقله، بيد أنه لو أنكر الله في قلبه فهو أحمق». وقال المفسرون في بيان معنى هذه العبارة: إن الشخص قد يراجع العقل ولا يجد دليلاً على إثبات وجود الله، وأما إذا قال في قلبه وفيما بينه وبين نفسه إن الله غير موجود، فهو أحمق. وبعد صدور هذا الكتاب قام قسّ مسيحي آخر اسمه جاونيلون⁽¹⁾ - يرأس دير مارموتير في فرنسا - بتأليف كتاب في الردّ على القديس آنسلم؛ إذ لم يكن استدلاله تاماً من وجهة نظره. وكان عنوان كتابه (من جهة ذلك الأحمق)⁽²⁾.

فعمد القديس آنسلم في قبالة إلى تأليف كتاب آخر بعنوان

Gaunilon. .1

on the behalf of the fool. .2

(بروسلوجيون) بمعنى مخاطبة الآخر أو محاورة الآخر⁽¹⁾. وتقريره للاستدلال في الفصل الثاني والثالث والرابع من هذا الكتاب أدق مما جاء في كتابه الأول. ولذلك أضحى هو المرجع الأصلي لهذا الكتاب. وفي التقرير الأول للقديس آنسلم يتم إثبات وجود الله، وفي التقرير الثاني بالإضافة إلى إثبات وجوده يتم إثبات وجوبه أيضاً.

التقرير الأول للقديس آنسلم:

نضع بموازاة (الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه) الحرف (س).

فإذا لم يكن لـ (س) سوى الوجود ذهني، فإن (س) لن يكون هو (س).

ولكن (س) هو (س).

إذن ليس لـ (س) مجرد وجود ذهني فقط.

مناقشة الاستدلال من ناحية المنطق الصوري

لا ينطوي هذا الاستدلال على إشكال من ناحية المنطق الصوري،
وإذا كان هناك من إشكال فهو من حيث مادته.

توضيح ذلك: إذا كانت لدينا قضية شرطية، فهناك أربع حالات
يمكن تصوّرها في القياس الاستثنائي، وهي كالآتي:

1- أن نستنتج وضع التالي من وضع المقدم.

2- أن نستنتج رفع التالي من رفع المقدم.

3- أن نستنتج وضع المقدم من وضع التالي.

4- أن نستنتج رفع المقدم من رفع التالي. (والحالة الثالثة والرابعة

خاطئتان بطبيعة الحال).

وفي هذا الاستدلال تمّ القيام بالعمل الرابع، ولذلك يكون صحيحاً

ومتنبأً.

مناقشة صيغة مقدمات الاستدلال

المقدمة الثانية

المقدمة الثانية بديهية؛ لأن أصل الهوهوية يُعدّ من بديهيات العقل النظري. وسلب الشيء عن نفسه محال.

المقدمة الأولى

من أين جاءت المقدمة الأولى؟ عندما نقوم بتعريف (س)، يكون لـ (س) وجود ذهني عند المخاطب. أو أن نقول: إن لـ (س) مفهوماً. وهناك حالتان لمفهوم (س).

1 - إما أن يكون لـ (س) وجود عيني وخارجي أيضاً؛ فيثبت المطلوب.

2 - أو لا يكون لـ (س) وجود عيني وخارجي، ولازم ذلك أن لا يكون (س) هو (س). لأن لدينا مادتين، وهما: (س 1) الذي له وجود ذهني فقط، و(س 2) الذي له وجود ذهني وخارجي، ولا شك في أن (س 2) هو الأكمل قطعاً.

فإذا لم يكن لـ (س) وجود عيني وخارجي، لن يكون هو أكمل شيء يمكن تصوّره، أو أن يكون هناك - في الحد الأدنى - ما هو أكمل منه، وهو (س) على فرض وجوده الذهني بالإضافة إلى وجوده الخارجي.

وحيث يرد هنا خلف المفروض؛ إذن يجب علينا القول إن (س) ليس له مجرد وجود ذهني فقط، بل بالإضافة إلى ذلك له وجود عيني وخارجي أيضاً. وفي هذه الحالة سيكون (س) هو (س). كان هذا هو التقرير الأول لبرهان القديس آنسلم. وبهذا التقرير تم إثبات وجود الله، دون إثبات وجوب وجود الله، فهذا يحتاج إلى دليل آخر.

التقرير الثاني لبرهان القديس آنسلم:

إذا أمكن لـ (س) أن لا يكون موجوداً، عندها لن يكون (س) هو (س).

ولكن (س) هو (س).

إذن لا يمكن لـ (س) أن لا يكون موجوداً.

إن شكل هذا البرهان هو مثل التقرير الأول مع فارق واحد. إذا أمكن لـ (س) أن لا يكون موجوداً، فإن (س) ليس هو (س). إذ بالإمكان تصوّر ما هو أكمل منه، وهو (س) بالإضافة إلى استحالة أن لا يكون موجوداً.

ويوجد لدينا هنا اثنان من الـ (س)، وهما: (س 1) الذي يمكن له أن لا يكون موجوداً، و(س 2) الذي لا يمكنه أن لا يكون موجوداً، ولا شك في أن الثاني هو الأكمل قطعاً.

مناقشة التقرير الثاني إجمالاً:

بهذا البيان تمّ إثبات وجود الله، كما تمّ إثبات وجوب وجوده أيضاً. كان هذان تقريرَي القديس آنسلم لبرهانه في كتابيه. إن هذين البيانيين تامين من ناحية المنطق الصوري، ولكن هل الأمر كذلك من حيث المادة أيضاً؟

بيان إشكال جونيلون على القديس آنسلم

جزيرة جونيلون

في بداية مناقشتنا لهذا البرهان، نبحت في الاستدلال المخالف والنقضي الذي ذكره جونيلون على القديس آنسلم، في كتابه (من جهة ذلك الأحمق).

يقول جونيلون: أستطيع من خلال هذا الاستدلال الذي ذكره آنسلم أن أثبت جميع الخزعبلات والأمور الباطلة، الأمر الذي يثبت أن منهج القديس آنسلم عقيم. وقد مثّل جونيلون لذلك بالجزيرة التي عرفت منذ ذلك الحين بجزيرة جونيلون. ولكن قبل بيان نقضه، يجب التذكّر بالنقطة الآتية:

توضيح قيد (الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل منه) في بيان

القديس آنسلم

لقد كان القديس آنسلم يبدي اهتماماً خاصاً بعبارة (الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل منه)، دون (الذي لا يمكن أن يوجد ما هو أكمل منه) وفرق كبير بين العبارتين. والسبب في عدوله هذا هو كلام القديس أوغسطين - أحد أعظم الفلاسفة والمتكلمين المسيحيين إن لم نقل أكبرهم على الإطلاق - الذي كان يعيش في القرن الرابع للميلاد. فقد ذكر في كتابه (الاختيار أو حرية الإرادة) تعريفاً عن الله يُشبه التعريف الأول للقديس آنسلم، أي (إن الله موجود لا يمكن أن يوجد ما هو أكبر منه). بيد أن القديس آنسلم قال بأن هذا التعريف ليس جيداً؛ لأن إلهنا في الأديان والمذاهب هو الذي نعبده. والعبادة تفوق الحبّ والعشق والثناء. لأن العبادة تعني العشق بالإضافة إلى الثناء. وعليه لا يكون التعبير بـ (لا يوجد ما هو أكبر منه) بليغاً. إذ يمكن لشخص أن يردّ علينا بالقول: هب أنه لا يوجد ما هو أكبر منه، ولكن يمكن أن نتصور ما هو أفضل منه، ويجب أن يتصف الموجود الذي نعبده بأن لا يتصور ما هو أسمى منه. ولذلك قام القديس آنسلم بالعدول عن هذا التعريف إلى التعريفين الآنف ذكرهما.

عودة إلى تقرير الإشكال النقضي لجونيلون

خذ بنظر الاعتبار (جزيرة لا يمكن تصور جزيرة أخرى أكمل

منها) = ص.

قال جونيلون في إشكاله: (لا وجود لما هو أكمل منه). ثم قال أنصار القديس آنسلم في جوابه: إن قياسك هذا قياس مع الفارق. إذ ورد في عبارة القديس آنسلم قوله: «لا يمكن أن يتصور ما هو أكمل منه»، في حين أنك تقول: «لا يمكن أن يوجد ما هو أكمل منه». ولذلك قام أتباع جونيلون بعد ذلك بتغيير العبارة إلى صيغتها الحالية؛ لتكون بمنأى من هذا الإشكال.

1 - إذا كان لـ (ص) مجرد وجود ذهني فقط، فعندها لن يكون (ص)

هو (ص).

2 - ولكن (ص) هو (ص).

إذن ليس لـ (ص) مجرد وجود ذهني فقط.

إذا كان لـ (ص) مجرد وجود ذهني، فيجب في الحد الأدنى أن تكون هناك جزيرة أكمل منه، وهي الجزيرة التي يكون لها وجود ذهني بالإضافة إلى الوجود الخارجي.

ولكن لا يمكن القبول بنتيجة هذا الاستدلال. إذ أن كل جزيرة تقوم بتعريفها، يمكن تصور ما هو أكمل منها. ومن هنا يتضح أن هذا الاستدلال غير تام، إذ يمكن بواسطته أن نثبت أشياء نحن على يقين من عدم وجودها، من قبيل (ص).

مناقشة إشكال جونيون

يشتمل إشكال جونيون على خصلتين، وهما:

1 - إنه نقضي.

2 - إنه لا يبين محل الإشكال. من قبيل: السائق الذي يعرف أن هناك

خلل في سيارته، ولكنه لا يستطيع العثور على موطن الخلل.

إشكال جونيون على القديس آنسلم

إن أول إشكال يورده جونيون على القديس آنسلم هو إشكال من

طريق الخلف، إذ يقول: لنفترض أن استدلال آنسلم الإثباتي صحيح، ولكنه

عندما يكون صحيحاً يترتب عليه تال فاسد؛ وعليه يتضح أن استدلاله يعاني

من خلل وآفة.

الدفاع عن القديس أنسلم في مواجهة إشكال جونيلون

الدفاع الأول: لا معنى لوجود الكمال بشأن الجزيرة

هناك من تصدّى للدفاع عن القديس أنسلم، وقال بأن إشكال جونيلون يشتمل على استدلال مع الفارق، وإن (س) يختلف عن (ص). وإن وجه الاختلاف والافتراق هو أننا نعلم ما الذي يعنيه الموجود الكامل والموجود الأكمل؟ ولكننا لا نعرف ما معنى الجزيرة الأكمل. فإن الكمال الوجودي يعني أن تكون الآثار الوجودية لشيء أكثر من الموجود الأنقص. فإن النباتات - على سبيل المثال - أكمل من الجمادات؛ لأنها تشتمل على خصائص وجودية أكثر، وهكذا الحيوانات هي أكمل من النباتات، والإنسان أكمل من الحيوان. وعليه فإن كمال الموجود بما هو موجود واضح ومعلوم. وأما كمال الموجود بما هو جزيرة فمجهول وغير واضح.

نقد الدفاع الأول: غموض معنى الكمال بشكل عام

يبدو أن هذا الدفاع غير وجيه. إذ أولاً: إن معنى الكمال مبهم على الدوام، حيث لا نمتلك مفهوماً صحيحاً عن الكمال. فإن قيل: إن الكمال يعني بلوغ قوى الشيء مرحلة الفعلية. قلنا في الجواب: يجب القول في هذه الحالة بأن حياة وازدهار النبتة كمال، وكذلك ذبول واصفرار النبتة الحية هو كمال أيضاً، في حين يجب أن تكون إحدى هاتين الحالتين هي الكمال

دون الأخرى. وإن قيل: إن الكمال يعني بلوغ القوى مرحلة الفعلية مع الحفاظ على الخصائص السابقة، قلنا في الجواب أيضاً: إن الحصول على صفة مقرون أبداً بافتقاد خصوصية وحالة أخرى.

كما أن الآثار الوجودية التي وردت في كلام المستشكل هي بدورها مبهمة أيضاً. ثم إننا نقيّم الآثار الوجودية بالقياس إلى الإنسان دائماً، وهذا يقوم على فرضية وهي اعتبار الإنسان مدار الوجود ومعياره. وهذا ما لا يمكن إثباته من الناحية الفلسفية.

بيان الملاكات لإيضاح معنى الكمال

الملاك الأول: التقييم من طريق وجه الاشتراك

إن الجواب الذي أفاده بعض الفلاسفة هو أن الكمال والنقص إنما يمكن الحصول عليه من خلال القيام بمقارنة بين موردين، فإن كانا يشتركان في الجنس، بادرنا إلى البحث عن الجنس، وإن كانا يشتركان في الجنس والفصل، قمنا بتحديد جنسهما وفصلهما، ثم ننظر بعد ذلك إلى أيهما أكثر تقدماً وتطوراً فيما يشتركان فيه فيكون هو الأكمل، ويكون الآخر هو الأنقص. فإن اشترك الحصان والأرنب - على سبيل المثال - يكمن في الجنس. والاشترار بين الحصان والفرس يكمن في الجنس والفصل. والاشترار بين زيد وعمرو يكمن في الحيوانية والتفكير. وعليه يكون الإنسان الأكمل هو الأقوى تفكيراً، وليس الأكثر شراهة وأكلاً أو الأقوى بطشاً والأبسط جسماً. والحصان الأكمل هو الأكثر نشاطاً والأسرع عدواً، وقس على هذا. وذلك لأن الشيء الذي يجعل من الشيء شيئاً خاصاً هو فصله الأخير (شيئية الشيء بصورته، أي صورته الأخيرة). وعلى هذا الأساس يجب أن نرصد كمال الإنسان في فصله وصورته الأخيرة، وليس في حيثية الحيوانية أو النباتية.

الإشكال على الملاك الأول

يرد على هذا الحل إشكالان رئيسان، وهما:

أولاً: طبقاً لهذه الطريقة إنما يمكن المقارنة بين شيئين إذا كنا نعرف جنسهما وفصلهما. وكمت خو واضح بأنه لا يمكن التعرف على الفصل الحقيقي للأشياء. كما أن معرفة ماهية الأشياء متعسرة بل متعذرة.

وثانياً: على هذا الأساس لا يمكن المقارنة بين الموجودات بما هي موجودة، بل بما هي فرد ماهوي. ولذلك لا يمكن لنا أن نطرح أكملية الله؛ لأن الله ليست له ماهية، وعليه لا يكون هذا الحل بدوره تاماً أيضاً.

خلاصة الكلام:

أولاً: إن الكمال مبهم سواء في مورد الموجود أو في مورد الجزيرة وسائر الأشياء والموارد الأخرى.

ثانياً: على فرض إمكان تحديد كمال الماهيات، إلا أنه لا يمكن تحديد الكمال فيما يتعلق بالله؛ إذ لا ماهية له.

الدفاع الثاني: عدم فرض الأكمل من الواجب، وإمكان فرض

الأكمل من الممكن

الدفاع الآخر الذي قام به البعض عن القديس آنسلم، هو قولهم: إن قياس جونيلون قياس مع الفارق؛ لأن (س) واجب الوجود، وأما (ص) فهو ممكن الوجود. ولا يتصور الأكمل من واجب الوجود، وأما الأكمل من ممكن الوجود فهو موجود قطعاً، وهو واجب الوجود.

نقد الدفاع الثاني:

وقيل في الجواب عن ذلك:

أولاً: لقد ورد واجب الوجود في التقرير الثاني؛ إذن لا يكون الإشكال والنقض على التقرير الأول وارداً. وثانياً: لو كنا نريد أن نثبت أن (ص) هو أكمل موجود، لكان الإشكال وارداً، ولكننا نريد أن نثبت أن (ص) أكمل جزيرة بين الجزر، وليس أكمل موجود ضمن دائرة جميع الموجودات حتى واجب الوجود منها، وعليه لا يرد الإشكال علينا. إلى الآن يكون إشكال جونيلون وارداً.

مسألة بشأن بيان إشكال جونيلون في فلسفة الغرب

تميم: هناك في الغرب - حيث لم يدركوا الواجب والممكن جيداً - من أشكال القول: كيف يمكن إثبات إمكان الجزيرة؟

إلا أن إمكان وجود الجزيرة واضح؛ لأن الممكن هو المشروط الوجود، والذي يكون وجوده معلقاً على أمر واحد أو عدد من الأمور. والجزيرة التي هي (قطعة من اليابسة محاطة بالماء من جميع الجهات)، تحتاج أولاً إلى ماء يحيط بها، وتحتاج إلى يابسة، وتحتاج إلى إحاطة تامة وكاملة للماء حول اليابسة من جميع الجهات، لا من بعض الجهات فقط. وعليه تكون الجزيرة وجميع الأمور المشروطة الوجود ممكنة.

الإشكال الثاني على القديس آنسلم: الإشكال على فرضيات آنسلم

بعد أن وجدوا أن إشكال جونيلون وارد، صاروا بصدد التعرف على سرّ ورود هذا الإشكال ومكمن النقص في استدلال القديس آنسلم.

الإشكال الثاني أن قضية (إن لـ (س) وجوداً ذهنياً). التي تمثل المبنى في استدلال القديس آنسلم - هي في حدّ ذاتها موضع كلام. إن هذا الكلام - بطبيعة الحال - متشعب الأطراف، وهو يرتبط بالكثير من المباحث المعرفية. ولكننا نقول باختصار: «إن (س) = الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه».

قد يقول قائل: حيث أننا نعلم معنى (س)، إذن يكون الوجود الذهني لـ (س) وتصوره عندنا متحققاً. وذلك لأنه إذا ورد استعمال (س) في جملة، فإننا نفهم المعنى والمراد منها. ولا يخفى أن فهم العبارة رهن بفهم أجزائها. وبالتالي فإن فهم جميع أجزاء الجملة يعد شرطاً لازماً لفهم الجملة، وإن لم يكن شرطاً كافياً.

وهذا الكلام يقوم على فرضيتين:

الفرضية الأولى: أن نأخذ المعنى معادلاً للمفهوم. المعنى = المفهوم⁽¹⁾ ولكن هل هذه المعادلة صحيحة؟ إن لهذه المسألة بحث تفصيلي يتصل بعلم المعرفة⁽²⁾.

وعليه فإن المعنى يحمل صفة اللفظ، واللفظ على قسمين:

1 - مستعمل له معنى.

2 - مهمل ليس له معنى.

وأما حمل المفاهيم فليس من شؤون الألفاظ. ومن هنا فإن المعنى يختلف عن المفهوم.

1. Meaning = Conception.

2. راجع كتاب (در آمدي بر تحليل فلسفي)، لمؤلفه: جون هاسبرز، ترجمه إلى الفارسية:

سهراب علوي نيا، ج 1.

وثانياً: على فرض قبول المعادلة، فإن الفرضية الأخرى تقول: إذا أمكن تصوّر الأجزاء المؤلفة للمفهوم، فإن ذات ذلك المفهوم سيكون قابلاً للتصوّر أيضاً.

فعلى سبيل المثال قد يبدو هذا الكلام تاماً بالنسبة إلى الإنسان أو الحيوان. فمن خلال فهم الحيوان والناطق يكون معنى الإنسان مفهوماً. إلا أننا لا نمتلك تصوراً عن اللامتناهي أو عدم التناهي، مع أننا نتصور النهاية والعدم. فالعدم حيث يكون في قبال الوجود، والوجود مفهوم بديهي، يكون العدم مفهوماً بديهياً أيضاً. أو المثال الأفضل لتوضيح هذه المسألة هو أننا لا نمتلك تصوراً عن المربع الدائري أو الدائرة المربعة، مع أننا نتصور المربع، ونتصور الدائرة.

إشكالات راسل المعروفة بشأن اكتساب المعاني

هنا يطرح برتراند راسل شبهته المعروفة. حيث يقول: إن عبارة (المربع الدائري لا وجود له) قضية، بيد أن فهم القضية فرع عن تصوّر أجزائها. ونحن لا نمتلك تصوراً عن المربع الدائري. وأما ما نقوله من أننا قد تصورنا المربع الدائري، فهو يعود إلى أننا نتصور الدائرة للحظة من الزمن ثم نمحوها في جزء من معشار الثانية لتتصور المربع، ثم نتوهم أننا قد تصورنا المربع الدائري لأننا احتفظنا بكلتا صورتين في ذاكرتنا. في حين أنه لا يمكن لنا بالدقة العقلية تصور المربع والدائرة في وقت واحد.

يقول برتراند راسل: إذن يجب عليكم إما القول بأن هذه الجملة ليست قضية، أو القول بأنكم قد تصورت المربع الدائري. ثم أجاب راسل نفسه عن هذا الإشكال قائلاً: إن مفاد القضية في الواقع عدم وجود شيء يكون مربعاً ودائرة في وقت واحد. ولا شأن لنا حالياً بصحة الإشكال وجوابه. وإنما ننظر إلى هاتين الفرضيتين. وخلاصة القول هو إن قضية الـ (س) مفهوم ومتصور بالنسبة لنا، متفرعة عن تمامية هذين المبنيين.

وعليه إذا استطعنا الدفاع عن هاتين الفرضيتين، أمكن لنا القول: «إن لـ (س) وجود ذهني»، وإلا إذا لم يثبت هذين المبنيين، فإن المقدمة الأولى من هذا الاستدلال سوف تسقط عن الاعتبار.

مناقشة معنى مفهوم التخلص من الإشكال الثاني

إن حلّ الإشكال يكمن في أن نرى ما الذي يعنيه (المفهوم)؟ ولذلك ظهرت في الغرب الكثير من المقالات بشأن (المفهوم). ولا بد من الالتفات إلى أنه قد يكون المراد من المفهوم الصورة الجزئية الخيالية أحياناً، وتارة أخرى يكون المراد من المفهوم الأعم من الصورة الجزئية الخيالية والصورة الجزئية الحسية، وأحياناً يكون المراد هو الأعم من هاتين الصورتين والصورة الكلية العقلية. إذن لا بد من تحليل ذات كلمة المفهوم وإعادة تعريفها. وتفصيل الكلام في ذلك نوكله إلى موضع آخر.

إشكال إيمانويل كانت على برهان القديس آنسلم

قد ذكرنا في الفصول السابقة إشكاليين على البرهان الوجودي للقديس آنسلم. ومن بين الإشكالات الهامة الأخرى على برهانه ، هو ذلك الذي طرحه الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانت. ويرى بعض المفكرين الغربيين أن هذا الإشكال هو الأهم والأقوى بين الإشكالات التي أوردت على برهانه الوجودي.

يقول كانت: لقد أثبتتم في التقرير الأول من الاستدلال (أن (س) موجود)، وأما أنا فأقول: «إن (س) موجود» ليس بقضية أصلاً. وإنما هو مجرد حرف لا معنى له، وأنكم في الأساس لم تقل شيئاً، ولا يمكن إثبات وجود شيء أبداً.

مقدمات إشكال كانت

1 - تقسيم القضايا إلى قسمين: الهلية البسيطة، والهللية المركبة

القضايا على قسمين:

أ - الهلية البسيطة.

ب - الهلية المركبة.

وبعارة أدق:

أ - القضايا التي تقال في جواب هل البسيطة.

ب - القضايا التي تقال في جواب هل المركبة.

والفرق بين هذين القسمين يكمن في أن الحصر في كل قضية حملية هو من نوع الحصر العقلي، أو محمول مفهوم الموجود، أو مفهوم غير الموجود، بل أي مفهوم آخر. فإن كان المحمول هو مفهوم الموجود، كانت القضية من الهلية البسيطة، من قبيل: (الماء موجود). وإن كان المحمول غير مفهوم الموجود، كانت القضية من الهلية المركبة، من قبيل: (الماء سائل).

2- قضية عدم وجود الهلية البسيطة

طبقاً لهذا البيان فإننا نعتقد أن الهلية البسيطة قضية، إلا أن كانت يخالف ذلك ويقول: إن عبارة (هذه الزهرة موجودة) ليست قضية؛ إذ أنها لا تقدم للإنسان أي معرفة لا يعلمها مسبقاً.

الاستدلال الأول لكانت على عدم كون الهلية البسيطة قضية

يقوم استدلال كانت على فرضيتين، وهما:

1 - (إن هذه الزهرة موجودة) لا تقدم معلومة جديدة.

2 - كل قضية يجب أن تقدم للمخاطب معلومة جديدة.

وبعد ضمّ هاتين المقدمتين والفرضيتين إلى بعضهما، يصل كانت إلى نتيجة مفادها: (إن هذه الزهرة موجودة)، ليست قضية.

أما المقدمة الأولى أو الصغرى: عندما نقول «إن هذه الزهرة موجودة»، فإن كلمة (إن) هنا تشير إلى الزهرة الموجودة. وعليه يكون الأمر كما لو أننا قلنا: «إن هذه الزهرة الموجودة موجودة»، وهذه العبارة لا تقدّم شيئاً جديداً للمخاطب.

وأما المقدمة الثانية أو الكبرى فهي واضحة جداً؛ لأن القضية إذا لم تقدم معلومة جديدة، فكأنها لا تحتوي على حكم، ولا تكون قضية أصلاً. وهذا هو الاستدلال الأول لكانت على عدم كون الهليات البسيطة

نقد ومناقشة الاستدلال الأول لكانت

مناقشة الإشكال: إن الموضوع في الهليات البسيطة قد يكون في بعض الأحيان مفهوماً جزئياً. مثل زيد ودمشق وهذه الزهرة وما إلى ذلك، وقد يكون أحياناً مفهوماً كلياً، من قبيل: الإنسان والنبات وما إلى ذلك.

إن كلام كانت حول جميع الهليات البسيطة ليس صحيحاً، وإنما يرد في خصوص القسم الأول من القضايا الشخصية فقط. وبطبيعة الحال فإن الذي يريد كانت قوله بعد هذه المقدمة هو أن عبارة (إن (س) موجود) ليس قضية، وهذا المقدار من قبول الإشكال يُعدّ كافياً بالنسبة له. وذلك لأن الرب أو الله مفهوم جزئي مثل زيد وهذه الزهرة. بمعنى أنه لا يقبل الصدق والانطباق على الكثير من المصاديق.

وجميع هذه المسائل إنما ترد إذا قلنا بوجود المفهوم الجزئي. وأما إذا قلنا بأن المفهوم من حيث هو مفهوم لا يمكن أن يكون جزئياً أبداً، فعندها سوف يتأكد الإشكال.

ثم إن الرأي القوي في القضايا الشخصية هو أنها تقدم لنا معرفة جديدة، ولا مورد هنا لكلام كانت، ولكننا لسنا بصدد إثبات هذا الرأي فيما نحن فيه.

وأما المقدمة الثانية وكبرى القياس، فهو أن لازم هذه المقدمة عدم كون جميع القضايا الذهنية، من القضايا.

كما نعلم فإن للقضية الذهنية مصطلحين. أحدهما: في قبال القضية الحقيقية والخارجية، والآخر: في قبال القضايا اللفظية. فالقضية ما دامت في الذهن فهي ذهنية، وما أن ترد على اللسان حتى تغدو لفظية. ثم إن التي تكون قضية في الحقيقة هي القضية الذهنية؛ لأن القضية عبارة عن معقول ثان منطقي، بمعنى أن عروضها واتصافها يكون في الذهن. وإن إطلاق القضية على القضايا اللفظية هو إطلاق بالمجاز والعرض. إن القضايا الذهنية - طبقاً لرؤية كانت - ليست قضية؛ إذ ليس هناك من مخاطب بها كي يصل الأمر إلى تقديم معرفة جديدة له.

واللازم الثاني المترتب على كلام كانت هو أن لا تكون جميع قضايا الحمل الأولي الذاتي قضية، مع أنها قضية. إذن لا اعتبار فيما اشترطه كانت في مورد القضية، وإن استدلاله الأول على عدم كون الهليات البسيطة قضية، مخدوش.

الاستدلال الثاني لكانت

على عدم كون الهلية البسيطة قضية

مقدمات الاستدلال الثاني لكانت

1 - تقسيم القضايا إلى قسمين: تحليلية وتركيبية

وأما الاستدلال الثاني لكانت في هذا المورد، فهو قوله: إن القضايا

بشكل عام على قسمين:

1 - القضايا التحليلية⁽¹⁾.

2 - القضايا التركيبية أو التأليفية⁽²⁾.

وبطبيعة الحال فإن مصطلح كانت يختلف عن مصطلح القضايا التحليلية في منطقتنا. فلو حصلنا على محمول القضية من تحليل الموضوع وتعريفه، كانت القضية تحليلية، وإن لم نحصل على المحمول من تعريف الموضوع كانت القضية تأليفية. وهذا التقسيم من قبيل الحصر العقلي.

القضية التحليلية من قبيل: (الإنسان حيوان)، و(الإنسان ناطق)، و(كل

بعل رجل).

Analytic. 1

Sythetic. 2

القضية التأليفية، من قبيل: (الإنسان له يدان)، و(كل زوج كتيب أحياناً)، و(الذهب غال الثمن).

إذا كانت ذاتيات الموضوع عبارة عن: $(a+b+c)$ ، كلما كان محمول القضية (c) أو b أو c أو $a+b$ أو $a+c$ أو $b+c$ أو $a+b+c$ ، فعندها نسمي القضية تحليلية، وإذا كان المحمول d أو e نسمي القضية تأليفية.

كأن نقول الشمس = كرة a + غازية الشكل b + تدور الأرض حولها c وبطبيعة الحال يشكل أحياناً تحديد نوع القضية، من باب اختلاف التعاريف. فإن قضية (كل جسم له ثلاثة أبعاد) - على سبيل المثال - تحليلية، فإذا كان هذا هو تعريف الجسم (جوهر ذو ثلاثة أبعاد) فهي تأليفية، وكان التعريف (جوهر له جرم). فإن لكل واحد من هذين القسمين مزية على الآخر. ومزية القضايا التحليلية هو أن صدقها بديهي، لأن المحمول موجود في صلب الموضوع، من قبيل: (كل إنسان ناطق).

وبعبارة أخرى: لو شك شخص في صدق القضية التحليلية أو توقف، وجب أن يكون هذا الشخص غير مطلع على اللغة. خلافاً للقضايا التأليفية التي لا يتوقف صدقها على معرفتنا وعلما باللغة، وإنما نحتاج فيها إلى مراجعة الخارج.

نكتة: إن إحدى الإشكالات الهامة التي يوردها كانت على ديفد

هيوم تكمن في هذه النقطة. يقول كانت: يمكن للقضية التأليفية أن تكون بديهية، ويمكن أن لا تكون كذلك. وأما هيوم فقد كان يقول: إن القضايا التأليفية غير بديهية حتماً.

وأما مزية القضايا التأليفية فهي أنها تخبر عن عالم الواقع، خلافاً للقضايا التحليلية.

فإن قضية (الحصان المجنح حصان مجنح) - على سبيل المثال - لا تخبر عن الواقع. ولذلك أياً كان ما يجري على العالم - سواء أكان الحصان المجنح موجوداً أو غير موجود - تكون قضيتنا صادقة على كل حال. خلافاً للقضية القائلة (كل زوج مدين)؛ لأن صدق هذه القضية يتوقف على العالم الخارجي.

وبعبارة أخرى: إن القضايا التحليلية تعبّر عن العلاقات والمناسبات القائمة بين التصورات. والقضايا التأليفية تعكس العلاقات والمناسبات القائمة بين الأمور الواقعية.

إثبات عدم كون الهلية البسيطة قضية بالالتفات

إلى الاستدلال الثاني

قال كانت بملاحظة هذا البحث: إن الهلية البسيطة ليست قضية. فمثلاً إن القضية القائلة: (إن الموجود الذي له ثلاثة قرون وخمسة أذنان موجود) هلية بسيطة. إن هذه القضية ليست تأليفية قطعاً، لأن المحمول فيها جزء من تعريف الموضوع، وعليه يجب أن تكون تحليلية. ولكنها ليست تحليلية أيضاً؛ لأن القضايا التحليلية حيث يكون صدقها بديهي، فإن إنكارها يستلزم التناقض دائماً. إلا أن إنكار هذه القضية لا يستلزم التناقض، بل هي صحيحة أيضاً؛ لأن القضية القائلة: (إن الموجود الذي له ثلاثة قرون وخمسة أذنان ليس موجوداً) واقعية. وعليه فإن هذه القضية المنشودة لا هي تأليفية ولا هي تحليلية. ونتيجة ذلك أنها ليست قضية أصلاً.

وفي قضية تحليلية من قبل: (كل بعل رجل)، لو أنكرها شخص وقال: (إن بعض البعول ليسوا رجالاً)، لزم منه التناقض، إذ سوف يكون المعنى هو (إن بعض الرجال ليسوا رجالاً).

كما يمكن تقسيم القضية باعتبار آخر إلى:

1 - مستلزمة للتناقض.

2 - غير مستلزمة للتناقض.

والمستلزمة للتناقض كاذبة دائماً، وأما غير المستلزمة للتناقض فقد تكون صحيحة وقد تكون سقيمة، من قبيل: (الجوّ حار). وفيما يتعلق بمثال (الموجود الذي له ثلاثة قرون) حيث يكون إنكاره مطابقاً للواقع وصحيحاً، إذن فهو لا يستلزم التناقض.

نقد ودراسة الاستدلال الثاني لكانت

مناقشة الإشكال: هناك إشكالان - في الحد الأدنى - على هذا الكلام.

الإشكال الأول على استدلال كانت

1 - حتى إذا تمّ الاستدلال فإنه إنما يعطل القضايا التحليلية البسيطة فقط. أما القضايا التركيبية البسيطة فتبقى كما هي (قضية)، من قبيل: (الماء موجود).

2 - القضية القائلة: (الموجود الذي له ثلاثة قرون وخمسة أذنان موجود)، إن الموجود الثاني بالحمل الأولي، (مفهوم الموجود) هو المحمول، وفي هذه الحالة فإن إنكاره يستلزم التناقض، وتكون القضية تحليلية، وإنما يكون إنكارها مطابقاً للواقع إذا كان الموجود الثاني محمولاً بالحمل الشائع الصناعي (مصدق الموجود). وتكون القضية قضية تأليفية.

والسرّ في المسألة يكمن في أن للحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع

الصناعي مصطلحين واستعمالين.

1 - وصف القضية.

2 - وصف الموضوع أو المحمول. ويجب الفصل والتفكيك بين

هذين الأمرين.

وفي مثال: (الموجود الذي له ثلاثة قرون وخمسة أذنان موجود)،
إذا كان المراد من الموجود هو المحمول بالحمل الذاتي الأولي، كانت
القضية صادقة وتحليلية. وإذا كان المراد منه هو الحمل الشائع الصناعي،
كانت القضية كاذبة وتأليفية. وفي مثال القضية القائلة: (الموجود الذي له
ثلاثة قرون وخمسة أذنان ليس موجوداً) إذا كان المراد من الموجود
المحمول في القضية هو الحمل الذاتي الأولي، كانت القضية كاذبة
وتحليلية. وأما إذا كان المراد هو المحمول بالحمل الشائع الصناعي، كانت
القضية صادقة وتأليفية.

وعليه فإن موجب القضية التحليلية في مثالنا صادق، وأما سالبها فهو

كاذب. وموجب

القضية التأليفية كاذب، وسالبها صادق.

والخلاصة: إن كلام كانت إنما يصح (إذا كانت القضية التحليلية

صادقة، وكان إنكارها مستلزماً للتناقض). بيد أن تحليلية القضية لا يكفي

فيها مجرد تكرار اللفظ (لفظ الموجود على سبيل المثال)، بل لا بد من استعمال الموجبة والسالبة في كلتا الجملتين بحمل واحد، وهو الحمل الذاتي الأولي.

إشكال إيمانويل كانت على التقرير الثاني لبرهان القديس أنسلم

امتناع اتصاف الله بوصف واجب الوجود

لقد أشكل كانت على التقرير الثاني أيضاً. إذ يقول كانت: إن نتيجة التقرير الثاني للقديس أنسلم، أي القضية القائلة: (إن (س) واجب الوجود) ليست صحيحة. حيث يدخل من طريق المواد الثلاثة للقضايا. فكما نعلم إن كل قضية تتصف بواحدة من مواد الوجوب أو الإمكان أو الامتناع. فإن دخلت المادة حدود اللفظ سميت لذلك قضية. ولكن المهم هو أن نعلم متى تكون مادة القضية هي الوجوب، ومتى تكون هي الإمكان، ومتى تكون هي الامتناع؟ يقول كانت: إذا أردت أن تعلم مادة القضية ((س)، هي (ص))، يجب عليك أولاً أن تعمل على تعريف (س).

لنفترض أن $x = a + b + c$. فإذا كان y هي a أو b أو c أو $a + b$ أو $a + c$ أو $b + c$ أو $a + b + c$ ، تكون مادة القضية عندئذ هي الوجوب. وإذا كان (y) نقيضاً لإحدى هذه الأمور السبعة، كانت مادة القضية هي الامتناع. وإن كان (y) غير هاتين المجموعتين، كانت المادة هي الإمكان.

القضية الضرورية، من قبيل:

الإنسان حيوان ناطق. الإنسان ناطق.

القضية الممتنعة، من قبيل:

الإنسان لا حيوان ناطق. الإنسان لا ناطق.

القضية الممكنة، من قبيل:

الإنسان وفيّ. الإنسان عابد.

لنفترض الآن أن مادة القضية هي الوجوب، ثم نقوم بتحليلها. وبطبيعة الحال فإن هذا يرد في الإمكان والامتناع أيضاً. الإنسان حيوان بالوجوب. يمكن لنا أن نعمل على إدغام جهة القضية في المحمول، ونقول: (الإنسان واجب الحيوانية).

وفي عملية الإدغام يجب أن نقوم بأمرين، أحدهما: أن نحول المحمول الوصفي إلى اسم (الحيوان = الحيوانية)، والأمر الآخر: أن نعد إلى جهة القضية وهي الاسم، ونحوّلها إلى صفة (الوجوب = الواجب).

ويجدر بنا أن نعلم هنا أن مادة وجهة القضية أياً تكن، فإن مادة القضية الحاصلة بعد الإدغام هو الوجوب.

المثال:

الإنسان حيوان بالوجوب. ---< الإنسان واجب الحيوانية بالوجوب.

الإنسان مخلص بالإمكان. ---< الإنسان ممكن الإخلاص

بالوجوب.

الإنسان لا حيوان بالامتناع. --- <الإنسان ممتنع اللاحيوانية
بالوجوب.

إلى هنا نتفق مع كانت تقريباً.

والآن إذا أردنا القول بأن (س) أو (الله واجب الوجود)، يجب قبل ذلك أن تكون لدينا قضية أخرى، وذلك على شكل: (الله موجود بالوجوب) = (الله واجب الوجودية).

ثم يقول بعد ذلك: إن قضية (إن الله موجود بالوجوب) ليست صحيحة أبداً؛ إذ يرد عليها ثلاثة إشكالات، وهي:

أولاً: الهلية البسيطة.

وثانياً: قلنا إن المادة إنما تكون من الوجوب إذا كان المحمول أحد أجزاء تعريف الموضوع. ولكن الله من وجهة نظر الأديان غير قابل للتعريف. وثالثاً: على فرض أنه قابل للتعريف، إلا أن الوجود لن يكون جزءاً من التعريف؛ لأن الوجود لا يقع ضمن الجنس أو الفصل، ولا ضمن العرض الخاص أو العام.

والنتيجة هي أن الادعاء بأن ((س) واجب الوجود)، ليس صحيحاً، ولا يمكن أن يكون كذلك.

الإجابة عن إشكال كانت

لقد تقدم البحث عن الإشكال الأول، واتضح من خلاله أن الهليات البسيطة هي من القضايا أيضاً. وأما الإشكال الثاني فينشأ من الاشتراك اللفظي والخلط بين مصطلحين.

لدينا تعريف ماهوي إما بالحد وإما بالرسم، وكل واحد منهما إما تام أو ناقص. وفي هذا التعريف يتمّ توظيف الكليات الخمسة باستثناء النوع.

المعنى الآخر للتعريف أعم من المعنى الأول. وفي المعنى الأعم تكون جميع المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية قابلة للتعريف. كأن نقول مثلاً: الإنسان يعني الحيوان الناطق. والإمكان يعني تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. والجوهر يعني أن الماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها. والقياس يعني القول المؤلف من قضايا لو سلّمت لزم منها قول آخر.

وبطبيعة الحال فإننا في التعريف الأول نقول (الحيوان جنس). وأما في التعاريف غير الماهوية حيث الجنس والفصل الحقيقي هو الله، نقول: كالجنس وكالفصل. وبملاحظة هذه المقدمة، إنما يكون إشكال كانت وارداً، إذا كان القديس آنسلم بصدد تقديم تعريف ماهوي، بيد أن بالإمكان تعريف الله بالمعنى الأعم، والقول: (إن الله هو الموجود الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل منه) أو (هو الموجود الذي يجب وجوده لذاته) أو (علة

العلل) أو (ناظم كل الكون) أو (المحرك بلا تحرك) على ما ورد في مختلف الراهين. وعليه لا يكون الإشكال الثاني تاماً أيضاً.

وأما الإجابة عن الإشكال الثالث فقد اتضحت أيضاً؛ لكونه ناشئ من الخلط بين مصطلحين؛ إذ أن الوجود ليس من الأجزاء الماهوية للتعريف أبداً، ولكن يمكن له أن يكون جزءاً من التعريف بالمعنى الأعم.

أنواع التعاريف في ثقافة الغرب والإسلام

تتمّة: لقد تعرّفنا في المنطق على نوعين من التعاريف، وهما:

1 - التعريف الحقيقي الذي هو بالحدّ والرسم في الجواب عن (ما الحقيقية).

2 - التعريف الذي يعني شرح الاسم في جواب (ما الشارحة).

هناك من يرى أن التعريف الذي هو شرح الاسم، هو نفس التعريف اللفظي، وهناك من يرى وجود فرق بين التعريفين. وطبقاً لهذا التقسيم كل تعريف لا يكون من الحد والرسم، فهو داخل ضمن شرح الاسم.

وأما في ثقافة الغرب فهناك تعريف بالحد والرسم، وتعريف بمعنى شرح الاسم، بالإضافة إلى ثلاثة تعاريف أخرى، مما يعني أنها في المجموع خمسة تعاريف.

المراد من وصف واجب الوجود

تنويه: (إن الله واجب الوجود). إن المراد من الوجوب هنا هو

الوجوب الفلسفي؛ وذلك لأن الوجوب المنطقي هو من صفات القضية لا

غير. وعليه فإن للوجوب مفهومين ومصطلحين، وهما:

1 - الوجوب المنطقي⁽¹⁾.

2 - الوجوب الفلسفي⁽²⁾.

logical. 1

factual. 2

مناقشة دليل كانت على عدم وقوع الوجود محمولاً

تقدم الحديث عن إشكال كانت على برهان القديس آنسلم، والذي يراه الغريون أقوى الإشكالات على آنسلم، واتضح أنه ليس وارداً. وهنا نشير إلى أنه لا يزال هناك في الغرب من يتبنى ادعاء كانت. فهاهو برتراند راسل - على سبيل المثال - يقول: إن القول بأن الوجود لا يقع محمولاً في قضية، قول صحيح، إلا أن دليل كانت في الوقت نفسه غير تام أيضاً.

إن لدى راسل كلاماً بهذا الشأن هو في الحقيقة جزء من نظريته في (التوصيفات). وبعد اتضاح نظريته يجب توضيح نظرية التوصيفات بشكل كامل، وهو ليس داخل في مجال بحثنا في الوقت الراهن.

إن هذه النظرية هي واحدة من النظريات المنطقية في المنظومة المعرفية لدى راسل، والتي لها تأثير كبير في فلسفة التحليل اللغوي.

إشكال آخر على كلام كانت

الإشكال الآخر: وهو الإشكال الذي يطرحه كثيرون. يقول المستشكل: إنك في هذا البرهان تقارن بين موجودين، وهما:

1 - الموجود الذي له وجود ذهني فقط.

2 - الموجود الذي له وجود ذهني وخارجي.

ثم قلت بأن الموجود الثاني أكمل من الأول؛ وذلك لأنه لو كان له

وجود ذهني فقط، فإن (س) لن يكون هو (س). وبعبارة أخرى: إن الموجود الذي يتمتع بنوعين من الوجود أكمل من الموجود الذي يتمتع بنوع واحد من الوجود فقط.

ولكن الإشكال يقول: هل يمكن أن يكون للموجود وجودان مختلفان!؟ كلا.

فالموجود إذا كان محله الذهن، كان له وجود ذهني. وإذا كان موطنه في الخارج كان له وجود خارجي فقط. والذي هو في الذهن لا يمكن أن يكون في الخارج، والذي هو في الخارج لا يمكن أن يكون في الذهن.

حكاية الوجود الذهني للوجود الخارجي:

لو قلت بأن لمفهوم الماء والإنسان وما إليهما وجوداً ذهنياً في وعاء الذهن، ووجوداً خارجياً أيضاً يتحقق في الخارج، فإننا نقول في الجواب: ليس هنا من موجود له وجودان، وإنما هو مفهوم واحد، والموجود الذهني إنما يحكي ويدل على الموجود الخارجي.

تقسيم الوجود الذهني والخارجي بحسب الدال والمدلول

نضيف للمزيد من التوضيح أن أقسام الدلالة - على ما هو موجود في المنطق - أعم من الدلالة الطبيعية والعقلية والوضعية. ويمكن لبعض

الموجودات أن تكون دالة على موجود آخر (المدلول). وهناك أربع حالات يمكن بيانها في هذا الشأن على النحو الآتي:

1 - أن يكون الدال وجوداً خارجياً، والمدلول وجوداً خارجياً أيضاً، من قبيل: الإشارة الضوئية الحمراء كعلامة لوقوف السيارات.

2 - أن يكون الدال وجوداً خارجياً، والمدلول وجوداً ذهنياً، وهذا القسم محل بحث.

3 - أن يكون الدال وجوداً ذهنياً، والمدلول وجوداً خارجياً، من قبيل: تصوراتنا الدالة على الموجود الخارجي.

4 - أن يكون الدال وجوداً ذهنياً، والمدلول وجوداً ذهنياً أيضاً، من قبيل: التصور المؤذي إلى تصور آخر.

والذي نريد قوله هنا هو أنه خلافاً للصورة الأولى والرابعة، قد يحلو للشخص في الصورة الثالثة أن يعتبر الدال والمدلول شيئاً واحداً. في حين أن الدال في هذه الصورة ليس له من وجود خارجي، بل مدلول هذا الدال هو الذي له وجود خارجي. وكذلك مدلولنا ليس له من وجود ذهني، بل الدال عليه هو الذي له وجود ذهني.

إذن فالشيء إذا أراد أن يكون له وجودان، مثل ((أ)) و ((ب)) فهذا الشيء يجب أن يكون (أ) وأن يكون (ب) أي ليس (أ)، كما يجب أن

يكون (ب) وأن يكون (أ) أي ليس (ب)، وهذا تناقض ومحال. وعلى هذا البيان الوارد في علم المنطق، علينا في الفلسفة أن لا نقول: إن تصورنا لشيء هو نحو من وجوده الذهني ونحو آخر من وجوده الخارجي؛ لأن هذا الكلام لا يخلو من تسامح.

تنافي أجزاء طرف من برهان القديس آنسلم

نقول لآنسلم: إن مقارنتك ذات طرفين. الطرف الأول هو الموجود الذي له وجود ذهني فقط، وهذا الشيء قابل للتعقل. وأما الطرف الآخر لمقارنتك فهو مفهوم متنافي الأجزاء، وإذا كان المفهوم كذلك لا يعود هناك من إمكانية لتحقيقه في العالم. فهل يمكن أن يكون لشيء واحد وجودان؟!

وبعبارة أخرى: أفهل يمكن أن يكون للوجود الواحد وجودان؟!

طبقاً لما نجده في الفلسفة هناك ماهية واحدة لها وجود ذهني ووجود عيني (خارجي)، والماهية هنا مجرد مفهوم اعتباري وانتزاعي ينطبق على هذين الموجودين. لا أن هناك شيء خارجي حقيقة، ويكون شيئان موجودان بوجود مستقل ومنفصل.

ولو قال شخص: إن الموجود الذي يتحدث عنه القديس آنسلم له وجودان مفترضان ومقدران، ولا مانع من أن نجري مقارنة بين وجودين مفترضين ومقدرين. قلنا في الجواب: هذا كلام صحيح، بيد أن معنى اعتبار أكملية شيء مفترض بالقياس إلى الآخر، هو أن الشيء الأول إذا تحقق

يكون أكمل من الشيء الثاني إذا تحقق؛ إذ ليس هناك أي مفهوم بما هو مفهوم أكمل من أي مفهوم آخر.

من قبيل المقارنة بين بطيختين مفترضتين، إحداهما حمراء وحلوة والأخرى فجّة بيضاء وغير ناضجة، فالأولى هنا أكمل من الثانية. بيد أن الأكملية وصف للموجود الخارجي أولاً وبالذات، وبعد ذلك يتم تصوّر النسبة بينهما ثانياً وبالعرض.

الشرط الثاني أن يكون الأمران المفترضان معقولان، لا أن يكون أحدهما معقولاً والآخر متناقضاً. كأن نقارن بين شخص أقرع ملتح وآخر أقرع جعد الشعر.

نضيف مرّة أخرى أن القول بالوجود الذهني طبقاً لرؤية الحكماء في قبال القول بالشبح المحكي والشبح غير المحكي، لا يثبت أن الموجود له وجودان؛ لأن هذا غير معقول كما تقدّم بيانه.

لو كان الموجود الذهني هو عين الوجود الخارجي، وجب أن يكون من الممكن حمل أحدهما على الآخر، في حين أنهما لا يقبلان الحمل. يضاف إلى ذلك أن لازم الحاكي والمحكي هو الإثنية. وهذا إشكال آخر على القديس آنسلم، وأرى أن هذا الإشكال وارد، ولا خدشة فيه. وقد أشكل بعض الغربيين بإشكال شبيه بهذا الإشكال، ولكنه إشكال ضعيف.

الإشكال الآخر للغربيين على برهان القديس آنسلم

بيان الإشكال أن القديس آنسلم قال في مقام المقارنة: إن (س) الذي له مجرد وجود ذهني أنقص من (س) الذي له وجود ذهني وخارجي. ونحن نقول في الردّ عليه: إننا من بين الموجودين اللذين لكل منهما وجود خارجي نرى أن الأكمل هو ذاك الذي ليس له وجود ذهني، فهو أكمل من الذي يمتلك كلا الوجودين. وبعبارة أخرى: إننا نرى لـ (س) ثلاثة أنواع من الوجود، وهي كالآتي:

1 - (س) الذي له وجود ذهني فقط.

2 - (س) الذي له وجود ذهني وخارجي.

3 - (س) الذي له وجود خارجي فقط.

كان القديس آنسلم يقول: إن (س) الثاني أكمل موجود متصور. وأما من وجهة نظرنا فإن (س) الثالث أكمل من (س) الثاني.

والجواب: إن الوجود الذهني الذي يعبر عن النقص هو الذي يكون مفهوماً ماهوياً. لأن امتلاك الماهية والحدّ علامة على النقص. وأما مفهوم (س) الذي كان آنسلم يتحدث عنه، فهو مفهوم فلسفي وليس مفهوماً ماهوياً. ولذلك لا يعبر عن نقص (س). وعليه لا يكون هذا الإشكال وارداً عليه.

إشكال الفلاسفة المسلمين على برهان القديس آنسلم

أما الإشكال الأخير فلم يتفطن له أحد من الفلاسفة الغربيين، وهو الإشكال الناشئ من الفصل بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي. وبهذا الإشكال يتم اجتثاث برهان القديس آنسلم من الجذور. وقبل بيان الإشكال لا بد من ذكر مقدمة:

المقدمة: كما سبق أن أشرنا، هناك نوعان من الحمل، وهما:

1 - الحمل الذاتي الأولي.

2 - الحمل الشائع الصناعي.

وإن هذين المصطلحين هما من المشترك اللفظي، إذ يقعان بمعنى من المعاني صفة للقضية، وبمعنى من المعاني وصفاً لأجزاء القضية.

أما المعنى الأول: في القضايا الحملية إذا كان الموضوع ذاتياً، وكان المحمول إما هو الذات أو أحد ذاتياته، كان الحمل من الحمل الذاتي الأولي. فإذا كان تعريف الإنسان - مثلاً - هو (الحيوان الناطق)، كانت القضايا القائلة:

1 - الإنسان حيوان ناطق.

2 - الإنسان ناطق.

3- الإنسان حيوان.

4- الإنسان إنسان.

كلها من الحمل الذاتي الأولي.

وإذا كان المحمول غير ذلك، كانت القضية من الحمل الشائع الصناعي. وعليه يكون تقسيمنا دائراً بين الإثبات والنفي. وسوف نذكر هذا الوصف بعد إتمام القضية.

المعنى الثاني: القضية مفهوم منطقي؛ لأن موقعها - عروضاً واتصافها - هو الذهن (قول يحتمل الصدق والكذب). وعندما يكون موطن القضية هو الذهن، يكون موطن أجزاء القضية هو الذهن أيضاً. وليس لدينا في الذهن شيء غير المفاهيم التصديقية (القضايا)، والمفاهيم التصورية (أجزاء القضايا).

وعليه يمكن ملاحظة هذا المفهوم بنوعين من اللحاظ:

1- بما هو مفهوم أو بالحمل الذاتي الأولي.

2- بما هو مصداق أو بالحمل الشائع الصناعي.

ولا بد من ذكر هذا المعنى بعد الموضوع أو المحمول مباشرة.

المثال: من خلال توظيف هذين النوعين من الحمل، نجيب عن شبهة

معروفة. والإشكال هو أننا نستطيع الحصول على جملتين، وهما:

1 - الجزئي جزئي.

2 - الجزئي ليس جزئياً.

إلا أن الجملة الأولى باطلة؛ لأن الجزئي مفهوم يصدق عليه كثيرون، وبذلك يكون كلياً.

والجملة الثانية باطلة أيضاً؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه.

وعليه تكون كلتا الجملتين باطلة، ويلزم من ذلك ارتفاع النقيضين.

وفي الجواب نقول: لو قلنا بأن الحمل في محمول كلتا القضيتين هو الحمل الذاتي الأولي، كانت الجملة الأولى صحيحة، والجملة الثانية باطلة. وإذا اعتبرنا الحمل في محمول كلتا القضيتين هو الحمل الشائع الصناعي، كانت الجملة الثانية صحيحة والأولى باطلة. وإذا اعتبرنا الحمل في محمول القضية الأولى هو الحمل الذاتي الأولي، وفي القضية الثانية هو الحمل الشائع الصناعي، كانت كلتا القضيتين صادقة.

1 - القضية القائلة: (الجزئي جزئي) / بالحمل الذاتي الأولي. (يعني

المفهوم) = صحيحة.

2 - القضية القائلة: (الجزئي جزئي) / بالحمل الشائع الصناعي. (يعني

المصداق) = صحيحة.

1 - الجزئي جزئي / بالحمل الذاتي الأولي = صحيحة.

2- الجزئي جزئي / ليست بالحمل الأولي = باطلة.

1- الجزئي جزئي / بالحمل الشائع الصناعي = باطلة.

2- الجزئي جزئي / ليس بالحمل الشائع الصناعي = صحيحة.

وأما أصل الإشكال على برهان القديس آنسلم، فسوف نذكره في

الفصل اللاحق.

الإشكال القائم على الحمل الشائع والأولي

على برهان آنسلم

أما أصل الإشكال على برهان القديس آنسلم، فهو كالآتي:

إذا لم يكن لـ (س) سوى وجود ذهني، عندها لن يكون (س) هو

(س).

إلا أن (س) هو (س).

إذن ليس لـ (س) وجود ذهني فقط.

إلا أن هذا البيان ليس تاماً، إذ أن المقدمة الأولى غير تامة. إذ لا يلزم

الوجود العيني والخارجي لصدق الحمل الذاتي الأولي وحمل المفهوم على

المفهوم. ومن هنا نشأ خطأ القديس آنسلم. إن (س) هي (س) سواء أكان له

وجود خارجي أو لم يكن له من وجود خارجي.

خذ هذه القضية بنظر الاعتبار: (الحصان المجنح، حصان مجنح).

وهذه الجملة من الهلية المركبة، والحمل فيها من الحمل الذاتي

الأولي. بيد أن الوجود العيني والخارجي ضروري لصدق هذه القضية. لا

نقول في قبال القديس آنسلم إن كان مرادك من (س) (أي الـ (س) الثالثة

في المقدمة الأولى) المفهوم والحمل الذاتي الأولي، وعلى كل حال يكون

(س) هو (س). وإذا كان مرادك من الـ (س) هو المصداق والحمل الشائع،

كانت مقدّمك الأولى - في هذه الحالة - صحيحة، وأما المقدّمة الثانية فهي باطلة. لأن ما جاء في المقدمة الثانية - وهي من الضروريات - هو من حمل المفهوم على المفهوم، وليس من حمل المصداق على المفهوم.

إذن إما يجب أن يكون (س) مراداً بالحمل الذاتي الأولي، فلا تكون المقدمة الأولى صحيحة، أو أن يكون المراد من (س) بالحمل الشائع الصناعي، فلا تكون المقدمة الثانية صحيحة؛ لأن المقدمة الثانية لا تنفي تالي المقدمة الأولى، وبذلك فإن النتيجة التلقائية ليست هي نفي مقدّم المقدّمة الأولى⁽¹⁾.

خلاصة البحث أنه بالإضافة إلى النقض الوارد على برهان القديس آنسلم، يرد عليه إشكالان رئيسان. أحدهما هو الإشكال الأخير، والآخر هو الإشكال القائل: إن الموجود بالوجودين الذهني والخارجي غير معقول وغير ممكن.

1- لقد سمعت هذا الإشكال للمرّة الأولى من سماحة الأستاذ الفيّاضي.

الجدور التاريخية لبرهان أنسلم بعد بيانه الأول

في تاريخ الفلسفة

وفي ختام هذا البحث، نتعرض إلى ذكر أهم الموافقين والمخالفين لهذا البرهان على طول التاريخ.

1 - مخالفة جونيلون في عصره

لقد كان أول المخالفين لبرهان القديس أنسلم، هو جونيلون، وقد تقدم ذكره.

2 - مخالفة توما الأكويني وأتباعه في العصور الوسطى

أما ثاني المخالفين فهو توما الأكويني، حيث ذكر خمسة طرق أخرى لإثبات وجود الله تعالى. وفي الغرب عندما يقال: الطرق الخمسة لإثبات وجود الله، يعنون بذلك هذا الرأي من توما الأكويني. وحيث كانت هذه الرؤية هي المسيطرة في القرون الوسطى، لم يكن هناك من يوافق القديس أنسلم على رؤيته.

3 - إعادة الحياة لطريقة أنسلم على يد ديكرت والفلاسفة

القائلين بأصالة العقل

في مستهل القرون الجديدة، عمد رينيه ديكرت إلى إعادة الحياة إلى هذا البرهان من خلال إعادة صياغته ضمن تقرير جديد. يعتبر ديكرت

أب الفلسفة الحديثة في الغرب، ومؤسس فلسفة أصالة العقل (Rationalism) أيضاً، ويأتي هذا المذهب في قبال فلسفة أصالة التجربة (Empiricism). كما وافق كل من سبينوزا ولايب نيتز عليه تبعاً له أيضاً.

4 - برهان القديس أنسلم عند الفلاسفة التجريبيين

إن عمدة الفلاسفة في مذهب أصالة التجربة، هم كل من: فرانسيس بيكون، وتوماس هابز، وجان لوك، وجورج باركلي. ويصطلح على هذا المذهب بـ (فلسفة الجزيرة) أو (الفلسفة الإنجليزية). ومن بين هؤلاء الفلاسفة يعد جان لوك من الموافقين للقديس أنسلم، وبرتراند راسل من المخالفين له. وأما الآخرون فلم يخوضوا في هذا البحث لا نفيًا ولا إثباتًا.

5 - برهان القديس أنسلم من وجهة نظر المذهب المثالي الألماني

وأما في المذهب المثالي الألماني، فيذهب هيغل والآخرون إلى موافقة هذا البرهان.

6 - برهان أنسلم بعد إشكال كانت وفي المرحلة المعاصرة

يعدّ إيمانويل كانت الألماني من أكبر المخالفين للقديس أنسلم. وهناك من قال إن برهان أنسلم لم يستمر على شعبيته السابقة بعد ظهور كانت. ومع ذلك لا يزال هناك من المعاصرين من يوافق هذه القضية، من أمثال: المنطقي والفيلسوف الأمريكي هارتشون، ومالكوم. ولكن هناك في

البين عدد من الفلاسفة من يوافق القديس آنسلم في التعريف فقط، ويقولون بأنه لم يأتِ أحد قبله بمثل هذا التعريف الجامع (أكمل موجود متصوّر). ومن بينهم الفيلسوف الوجودي الألماني بل تيليج.

الفصل الثالث

البراهين المعرفية Cosmological (الكونية)

أصل العلية أساس البراهين المعرفية

إن جميع هذه البراهين تستند إلى أصل العلية. سواء أكان أحد مصاديق الأصل وسواء ذات أصل العلية. ومن بين أقدم البراهين المعرفية، برهان الحركة لأرسطو.

الجدور التاريخية لبرهان الحركة لأرسطو طاليس

يمكن العثور على جذور لهذا البرهان في آثار إفلاطون. حيث هناك إشارة إجمالية إلى دليل الحركة في كتاب (ثيماؤوس) من سلسلة مؤلفات إفلاطون. بيد أن التقرير البرهاني لهذا الدليل - على كل حال - هو ذاك الذي أفاده أرسطو طاليس.

برهان الحركة في كتب أرسطوطاليس

لقد ورد ذكر هذا البرهان في ثلاثة مواضع من كلماته:

1 - كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، الباب الثاني عشر.

2 و3 - كتاب الطبيعة (القسم السابع والثامن من هذا الكتاب)⁽¹⁾.

التقرير الإجمالي لبرهان الحركة

إجمال هذا الدليل هو القول بوجود الحركة في العالم، وفي كل

1- انظر: الترجمة الجيدة لهذا الكتاب، وهي ترجمة السيد الدكتور مهدي فرشاد. وانظر

أيضاً:

- الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (1561 - 1626 م).

- الفيلسوف والمؤرخ والأديب الإسكتلندي ديفد هيوم (David Hume) (1711 -

1776 م).

- الفيلسوف الإنجليزي جان لوك (John Locke) (1632 - 1704 م).

- الفيلسوف القائل بأصالة العقل ووحدة الوجود الهولندي بنديكتوس (باروخ)

سبينوزا (1632 - 1677 م).

- الفيلسوف والعالم الطبيعي والرياضي والسياسي والمؤرخ والحقوقي وعالم

الاقتصاد الألماني غوتفريد ويلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646

- 1716 م).

- برتراند راسل (Bertrand Russell).

- هارتشورن (Hartshorne).

حركة يجب أن يكون المحرك غير المتحرك. وعليه عندما نرى متحركاً
نتنقل إلى محركه. والمحرك بدوره إما متحرك أو ساكن، فإن كان ساكناً
فهو المطلوب، وإن كان متحركاً فهو يحتاج إلى متحرك، وهكذا حتى نصل
إلى محرك من دون تحرك؛ لاستحالة التسلسل. وهذا المحرك غير المتحرك
هو الله.

البيان التفصيلي لتقرير أرسطوطاليس لبرهان الحركة

أما البيان التفصيلي للبرهان: قام الفلاسفة من الموافقين
لأرسطوطاليس - الأعم من المسلمين وغير المسلمين - بإدخال إصلاحات
على برهانه، وقدموا له تقارير أخرى ليسلم من الإشكالات الواردة عليه.
وسنذكر هنا أصل تقرير أرسطوطاليس لهذا البرهان.

الركن الأول: وجود الحركة الأزلية الدورية في العالم

بيان المسألة، أن التغيير على قسمين:

- 1 - التغيير التدريجي أو الزمني أو الحركة.
- 2 - التغيير الدفعي أو الآني أو الكون والفساد.

المراد من الحركة الدورية والأزلية

المراد من الحركة هنا هي الحركة في قبال الكون والفساد. كما أن
المراد من الأزلي هنا هو أن الزمان ليس له بداية، لأنه غير مقرون بالزمان.

لأن الحركة الأزلية نفسها هي أم الزمان. والزمان هو مقدار هذه الحركة الأزلية.

وأما الحركة الدورية فهي الحركة التي مهما تحرك فيها المتحرك فهو يقترب من الغاية وابتعد عنها في الوقت نفسه. خلافاً للحركة غير الدورية التي يكون الاقتراب من الغاية هو الابتعاد عنها. والمتحرك بهذه الحركة الدورية الأزلية هو فلك الثوابت.

التوضيح الإجمالي لنظرية بطليموس

إن العالم - طبقاً لنظرية بطليموس - بمثابة البصلة، إذ يتألف من قلب وعدد من الطبقات المحيطة به. وإن هذه الطبقات هي - على التوالي - عبارة عن الفلك الأول والثاني والثالث و.... ومركز الأفلاك هي الأرض، ويقع القمر في الفلك الأول، والشمس في الفلك الرابع. وفلك الثوابت هو آخر الأفلاك، وهذا الفلك متحرك، غير أن النجوم والثوابت قد نُقِشت عليه (فلك الثوابت مضاف ومضاف إليه).

وفي التقريرات الجديدة - حيث طوى النسيان صفحة الهيئة البطليموسية - يدور الكلام عن وجود الحركة في عالماً؛ إذ لا أقل من وجود حركة واحدة في عالم الوجود.

الركن الثاني: في كل حركة يتحرك المتحرك

بواسطة شيء آخر

إذن فالحركة - طبقاً للتعبير المعاصر - حركة ميكانيكية وليست دياكتيكية؛ لأن المحرك موجود دوماً إما في صلب المتحرك وهو ما يطلق عليه مصطلح (الحركة الديالكتيكية)⁽¹⁾، أو خارج المتحرك وهو الذي يطلق عليه مصطلح (الحركة الميكانيكية)⁽²⁾.

ولكن ما هو السبب الذي لا يمكن معه للمتحرك أن يكون هو المحرك؟ إن السبب في ذلك ما يقال في الفلسفة من أن المتحرك من حيث هو متحرك يكون قابلاً للحركة، والمحرك من حيث هو محرك يكون فاعلاً للحركة. والقابل من حيث هو قابل، يكون فاقداً في السابق. والفاعل من حيث هو فاعل، يكون واجداً في السابق. وعليه فإن الفاعلية والقابلية تؤدي إلى الوجودية والفاقدية. فإذا أراد الشيء أن يكون فاعلاً وقابلاً في وقت واحد، وجب الجمع بين الفقدان والوجدان، وهو محال. ومن هنا يجب أن يكون القابل شيئاً، والفاعل شيئاً آخر. ويجب أن يكون المتحرك غير المحرك، كي لا يلزم منه اجتماع التقيضين.

1. Dialectical.

2. Mecanical.

الركن الثالث: يجب أن تؤدي سلسلة الحركات إما إلى محرك غير

متحرك أو أن تستمر إلى ما لا نهاية

إن من بين التقارير المختلفة لهذا البرهان قيام بعض الفلاسفة بإضافة عامل (الدور) هنا أيضاً. وبذلك يكون مجموع الصور التي يمكن تصوّرها فيما نحن فيه ثلاثة، وحيث تكون صورتان الأخيرتان - وهما صورة التسلسل وصورة الدور - مستحيلتين، تكون الصورة الأولى هي المتعينة. وبذلك ينجر نقص آخر من تقرير أرسطو طاليس.

الركن الرابع: استحالة استمرار سلسلة الحركات

إلى ما لا نهاية

إذا ثبت هذا الركن (استحالة استمرار سلسلة الحركات إلى ما لا نهاية) - وهو ثابت - يصار بعدها إلى الركن الخامس الآتي.

الركن الخامس: يجب أن تنتهي سلسلة الحركات

إلى محرك غير متحرك

كيفية مناقشة برهان الحركة بتقرير أرسطوطاليس

نحن نلاحظ هذا البرهان من زاويتين.

الزاوية الأولى: علينا أن نرى ما هي لوازم هذا البرهان على فرض

تماميته. وهل يمكن للمتدينين أن يلتزموا به أم لا؟

الزاوية الثانية: علينا أن نرى ما إذا كان هذا البرهان تاماً أم لا.

دراسة فقرات برهان الحركة لأرسطوطاليس

تقدم الكلام في الفصل السابق عن الأركان الخمسة في الاستدلال

على برهان الحركة لأرسطوطاليس. فما هي مقتضيات العقل السليم

والطبيعي⁽¹⁾ حول الأركان الخمسة لهذا البرهان؟

تناغم الركن الثاني مع العقل المتعارف، وعدم موافقة

العقل السليم للركن الخامس

يقول العقل السليم والخالقي من الشواثب: لو تحرك شيء يجب أن

1. العقل السليم (Common Sense).

يكون هناك شيء آخر يقوم بتحريكه. وعليه فإن الركن الثاني منسجم مع العقل السليم. وبطبيعة الحال فإن (الموافقة مع العقل السليم) لا تلازم (المطابقة مع الواقع) دائماً، ويمكن أن تكون كاذبة. بيد أن العقل السليم لا يتفق مع الركن الخامس، ولا يدرك كيف يمكن لشيء أن يحرك شيئاً آخر دون أن يكون متحركاً! إذ في عالم الطبيعة حيث يكون هناك محرك فهو متحرك لا محالة.

جواب أرسطوطاليس عن الإشكال على الركن الخامس

1 - الحركة الدورية للعاشق

يقول أرسطوطاليس في الجواب عن ذلك: إن هذا هو شأن الحركات المتعارفة. بيد أن هناك حركة لا يجب فيها أن يكون المحرك بدوره متحركاً، وهي حركة العاشق نحو المعشوق. من قبيل العاشق الذي يسارع إلى كربلاء المقدسة عشقاً لزيارة سيد الشهداء، وعليه ليس من اللازم أن يكون المحرك متحركاً دائماً. ولازم قوله هو أن على فلك الثوابت أن يكون عاشقاً لله؛ لأن الله محرك ولكن بلا تحرك.

2 - امتلاك الأفلاك للأنفس

بيد أن العاشق يجب أن يكون مدركاً وذا شعور، وعليه يجب أن يكون فلك الثوابت مدركاً وشاعراً. ولا يمكن للشيء أن يكون له شعور إذا لم تكن له نفس. لأن الماديات لا شعور ولا علم لها، والنفس وحدها هي

التي تتصف بالعلم والشعور.

ومن هنا فقد التزموا بأن الأفلاك لها أنفس، حيث يمتدّ بحث النفوس الفلكية بجذوره في فلسفة أرسطو طاليس، ثم قال بها المشاؤون لاحقاً، وارتضاها الإشراقيون وصدر المتألهين بمعنى من المعاني. وعليه فإن برهان الحركة يقوم على القول بأن لفلك الثابت نفس.

الإشكالات على إجابات أرسطو طاليس

1 - الغموض في الحركة الدورية للعاشق

لنفترض عدم استحالة هذه المسألة وقبلنا بها، إلا أننا نسأل أرسطو طاليس: ما هو مرادك من العشق؟ إذا كان مرادك هو المعنى الحقيقي والمتعارف من العشق، فلماذا تكون للعاشق حركة دورية؟! إذ لا معنى لأن تكون للعاشق بسبب المعشوق حركة دورانية! وإذا كان مرادك غير هذا المعنى، وجب عليك تحديد ذلك المعنى؛ لأنه غامض ومبهم.

طريقة حل الفلاسفة الإسلاميين في الجواب عن الإشكال

عن الركن الخامس

إن لدى الفلاسفة الإسلاميين هنا طريقة أخرى. فهم يقولون: إن المحرك الأول غير متحرك؛ لأنه ليس مادياً بل هو مجرد. ولا حركة في عالم المجردات.

الإشكال على طريقة حل الفلاسفة الإسلاميين

الإشكال الأول: عدم إثبات تجرّد المحرك غير المتحرك

أما الإشكال فهو أن تجرّد المحرك غير المتحرك لم يثبت في الاستدلال المذكور، وعليه فإنه يحتاج إلى استدلال آخر.

الإشكال الثاني: الحركة والسكون من مقولة العدم والملكة

ثم إنه إذا لم تكن له حركة، فليس له سكون أيضاً؛ لأن السكون والحركة من مقولة الملكة والعدم، وإن الماديات وحدها هي التي لها شأنية الاتصاف بهما. وعليه فإن إطلاق المتحرك والساكن على الموجود المجرّد لا معنى له أصلاً⁽¹⁾.

إله الدين وإله الفلسفة

نسبة إله الأديان إلى المحرك بلا تحرك

أما الأمر الثالث الذي تجب ملاحظته فهو: هل هذا المحرك بلا تحرك هو إله الأديان والمذاهب أم لا؟ كلا. فإن مهمة المحرك غير المتحرك هو إيجاد الحركة في العالم. وأما محدثية ومبقية هذا الموجود فلم

1- خلافاً للثبات والتغير حيث يقوم بينهما تقابل السلب والإيجاب. ومن هنا فإننا نقول: الموجود إما ثابت أو متغير.

إن هذه المسألة لا تضرُّ أرسطوطاليس؛ لأنه لا يرى الله هو المحدث والمبقي للعالم، إلا أنها تضر المتدينين. ولذلك يجب إثبات المحدث والمبقي أيضاً. فإن تمّ ترميم هذا النقص بواسطة برهان آخر فيها، وإلا فإن هذا البرهان لا يُثبت إله الأديان.

وبعبارة أخرى يمكن لهذا المحرك بلا تحرك أن يكون معلولاً لمخلوق إله محدث ومسبق للعالم. إذن لا بد من إثبات معادلة (الإله الفيلسوف = إله الدين). كما مرّ في مقدمة بحث إثبات وجود الله أن أرسطوطاليس كان يقول في طيات كلماته أحياناً: إنه لا خالق لهذا العالم، وأن العالم أزلي وأبدي بذاته. وأنه كان يقول أحياناً بأن خالق الكون (ديميورج)⁽¹⁾ (أي: الصانع)، وهي مفردة يونانية أخذها عن أستاذه إفلاطون.

بيد أن فلاسفتنا - خلافاً لأرسطوطاليس - يقولون بأن أزلية وقدم العالم لا تنافي الإمكان، كما أنها لا تلازم الوجوب أيضاً.

بحث أركان برهان أرسطوطاليس

بعد اتضاح لوازم ونتائج البرهان، ندخل في بيان أصل البرهان

مناقشة الركن الأول

الإشكال على الركن الأول: استحالة الحركة الأزلية على أساس

قانون التيرمودينامك

أما الركن الأول: علينا أن نعلم قبل كل شيء أن أحد فروع العلوم التجريبية التي ظهرت في القرن التاسع عشر للميلاد هو علم الـ «تيرمودينامك»⁽¹⁾، أو علم الحرارة. وهو فرع هام من الفيزياء يبحث في الحرارة والحركة. وهو يقوم على ثلاثة أصول.

أما الأصل الثاني من التيرمودينامك فيقول: (الحركة الأزلية محال). وطبقاً لهذا الأصل تكون الحركة الدورية الأزلية غير ممكنة. وبذلك تبطل المقدمة الأولى من الاستدلال.

نقد الإشكال الأول والجواب عن النقد

لو قال شخص: إن الأصل الثاني من التيرمودينامك ليس قانوناً ثابتاً مئة بالمئة، قلنا في الجواب:

أولاً: يعتبر هذا الأصل في العصر الراهن أصلاً ثابتاً.

وثانياً: بالنسبة إلى الذي يعتبر هذا القانون بوصفه أصلاً موضوعاً - في الحد الأدنى - لا يكون استدلالك مسموعاً.

وعلى كل حال فإن الإنسان المعاصر إما يرى أن القانون الثاني ثابت، أو أنه يؤمن به بوصفه أصلاً موضوعياً.

بعض الجهود لإصلاح الركن الأول

وبهذا البيان يسقط برهان أرسطوطاليس عن الاعتبار. بيد أننا إذا أخذنا الركن الثاني - كما بينه الفلاسفة اللاحقون - بنظر الاعتبار، فإن القانون الثاني للثيرموداينامك لا يضرّ باستدلالنا.

وطبقاً للتقرير الراهن نقول: هناك حركة في عالم الطبيعة. ولا بأس هنا من معرفة أن الأقول بشأن الزمان ثمانية في الحد الأدنى، ومن بينها القول بأن الزمان عبارة عن (مقدار حركة المادة). ولذلك لا يمكن إقامة الاستدلال على هذا المبنى. إذ أنه ليس مقبولاً من قبل الجميع.

مناقشة الركن الثاني

التعارض بين فيزياء نيوتن وفيزياء أرسطوطاليس

أما الركن الثاني: لو استدل شخص - في إطار معارضة برهان أرسطوطاليس - قائلاً:

1 - هناك سكون في عالم الطبيعة.

2- وفي كل سكون يكون الساكن في حالة سكون بسبب شيء آخر.

3- إما أن تنتهي سلسلة السكونات إلى مسكن غير ساكن، أو أن تستمر إلى ما لا نهاية.

4- إن استمرار سلسلة السكونات إلى ما لا نهاية محال، إذن:

5- إن سلسلة السكونات يجب أن تنتهي إلى مسكن غير ساكن.

أين يكمن إشكال هذه المعارضة؟ يبدو أن الإشكال يكمن في الركن الثاني. ولكن ما هو الفرق بين الركن الثاني من هذا البرهان، والركن الثاني من برهان أرسطو طاليس؟ أي (في كل حركة، يكون المتحرك متحركاً بواسطة شيء آخر).

إن فرضيتنا في هذا الحكم هي أن كل جسم في حالته الأولى ساكن، ومن هنا فإنه لا يحتاج إلى مسكن. وأما الحركة فهي تحتاج إلى محرك. ولكن ما هو الدليل على ذلك؟ يقول القانون الأول من القوانين الأربعة لجاذبية نيوتن: (إن الحالة الأولى في الأشياء هي الحركة). فهل الحق في هذا الشأن مع أرسطو طاليس أم مع نيوتن؟

الحكم بين رأي أرسطو طاليس ونيوتن

أولاً: ليس هناك اليوم من يقبل بكلام أرسطو طاليس.

وثانياً: إننا إذا أردنا الحكم، وجب علينا أن نشاهد الجسم في حالته الطبيعية، وليس لدينا مثل هذا الشيء في العالم. إذ عندما تكون هناك أشياء أخرى في العالم، فإننا نحتمل دائماً تأثير كل شيء فيه. وعليه فإن الشيء في حالته الطبيعية (مفهوم مثالي. كما أن السطح من دون احتكاك) مفهوم مثالي أيضاً.

وثالثاً: لقد أثبت نيوتن من خلال المحاسبات الرياضية أن الجسم لا يمكن أن يكون من دون حركة. وهو أمر ثابت في العصر الراهن. فإن قبلنا بهذا المعنى كان أرسطو طالس مغلوباً، وإلا كان متعادلاً مع نيوتن. ونتيجة ذلك أن الركن الثاني لا يكون ثابتاً. وبعد إبطال الركن الثاني، يبطل الركن الثالث أيضاً.

بعض الجهود في الدفاع عن الركن الثاني لأرسطوطاليس ونقدها

البيان الأول ونقده

لو قال شخص: إن الحركة أمر وجودي، إلا أن السكون أمر عدمي، وإننا نعبر عن عدم الحركة بالسكون. وعليه فإن السكون لا يحتاج إلى علة. قلنا في الجواب: يمكن على هذا الأساس أن نقول في المقابل: إن الحركة أمر عدمي؛ لأن الحركة تعني عدم السكون.

البيان الثاني ونقده

لو قيل: إننا نلمس الحركة ونشاهدها. قلنا في الجواب: بل الحركة غير قابلة لأن تلمس أو تُشاهد، وإنما نحن ندرك مجرد توالي السكونات بواسطة الحسّ لا أكثر. وعلى حدّ تعبير صدر المتألهين: إن الحركة في عرش المحسوسات وفرش المجرّدات. بمعنى أن على الحس والعقل أن يتظافرا من أجل إدراك حقيقة الحركة. وعليه فبمجرد إضافة مفهوم العدم إلى معنى، لا يمكن القول: إن ذلك المعنى أمر عدمي.

البيان الثالث ونقده

وأما فيما يتعلق بالبيان الذي ذكرناه بشأن ثنائية المحرك والمتحرك من طريق حيثية الوجدان والفقدان، فإن هذا البيان إنما يتمّ فيما إذا لم تكن

الحالة الأولى للأشياء هي الحركة. وإلا فإنها لن تكون بحاجة إلى فاعل الحركة.

البيان الرابع ونقده

إن تقرير برهان الحركة بالاستناد إلى الحركة الجوهرية مشروط بإثبات أصل الحركة الجوهرية، وليس هذا الأصل قانوناً ثابتاً عند الجميع. بعد إبطال الركن الثاني لا يصل الأمر إلى الأركان الأخرى. وعليه لا نكون بحاجة إلى ذكر بيان أرسطوطاليس في إبطال التسلسل. ولكن مع ذلك لا يخلو ذكر برهانه في هذا الشأن من فائدة.

برهان أرسطوطاليس في إبطال التسلسل

براهين إبطال التسلسل في بيان الفلاسفة

لقد كان برهان (الوسط والطرف) لأرسطوطاليس فيما بعد عرضة لانتقادات من قبل الآخرين، حيث جوبه بالرفض. وبطبيعة الحال كانت هناك براهين أخرى في هذا الشأن أيضاً من قبل الفارابي وصدر المتألهين وغيرهما، وسنأتي على ذكر بعضها في تضاعيف الأبحاث القادمة.

برهان الوسط والطرف

البيان الأول

تقرير أرسطوطاليس والشيخ الرئيس وبعض الأرسطيين

قال أرسطوطاليس والشيخ الرئيس وعدد آخر من الأرسطيين في تقرير هذا البرهان: إننا نفترض سلسلة من العلل والمعاليل يكون فيها (أ) معلولاً لـ (ب)، ويكون (ب) معلولاً لـ (ج). ولا يوجد في مجموعتنا هذه أكثر من ثلاثة أعضاء. ولا يكون فيها (أ) إلا معلولاً فقط، وكذلك (ب) لا يكون إلا معلولاً وعلّة، ولا يكون (ج) إلا علّة فقط.

ونحن نتواضع على تسمية ما كان علّة أو معلولاً فقط بـ (الطرف). وكل ما كان علّة ومعلولاً بـ (الوسط). وعليه يكون (أ) و(ج) في مجموعتنا من الطرف، ويكون (ب) من الوسط. فإذا أضيف عضو آخر إلى مجموعتنا، وأضحى (ج) معلولاً لـ (د)، فإنه لن يؤثر ذلك في سائر الأعضاء، سوى أن (ج) سيغدو من الوسط، ويصبح (د) من الطرف، وهكذا دواليك، وهنا نقوم باستقراء رياضي ونقول: إن كل عدد يُضاف إلى المجموعة إنما يتغير عدد الأوساط، وأما الأطراف فسوف تبقى اثنان دائماً. فإذا كان الأعضاء في المجموعة ثلاثة كان الوسط واحداً فقط، وإذا كان عدد الأعضاء أربعة كان لدينا وسطان، وإن كان العدد خمسة كان الوسطاء ثلاثة، وإن كان الأعضاء

سنة فعدد الوسطاء أربعة، وهكذا، وأما الأطراف فهي اثنان على كل حال. وعليه لا يكون عدد الأطراف في أيّ سلسلة من العلل والمعاليل أقل أو أكثر من اثنين. ومن هنا نقول بطريقة الخلف:

إذا كان التسلسل ممكناً، لن يكون لسلسلتنا أكثر من طرف واحد.

وكل سلسلة من العلل والمعاليل لها طرفان.

وعليه يكون التسلسل غير ممكن ومحالاً.

الإشكال على التقرير الأول: توظيف القياس والتشبيه

يكمن الإشكال هنا في أنك قمت بتوظيف القياس والتشبيه؛ لأنك تقول: إن السلاسل المحدودة ذات طرفين، وعليه يجب أن تكون السلسلة غير المحدودة ذات طرفين أيضاً. بيد أن معنى كلام القائل بالتسلسل (إنه من الممكن لسلسلة أن تكون ذات طرف واحد فقط). وأما أنت أرسطوطاليس فعليك أن تثبت عدم وجود سلسلة لا متناهية، وأنه لا يمكن لها أن توجد. لا أن تقول: إن اللامحدود إذا كان موجوداً، فله طرف واحد فقط.

إليك المثال الآتي: لو طلبت منك أن تثبت لي وجود إنسان له قرنان. وقلت في الجواب: (لو كان مثل هذا الإنسان موجوداً، فسوف يختلف عن سائر الناس الطبيعيين، ولن يكون بلا قرن).

لن يكون هذا الجواب مجدياً؛ لأنه لن يعدو أن يكون بياناً للفرق بين

الناس الطبيعيين والإنسان الذي له قرنان، وهذا ما كنا نعرفه منذ البداية ولم يضيف لنا شيئاً جديداً.

إذن غاية ما عليه برهان أرسطوطاليس هو أنه إذا كان لدينا سلسلة لا متناهية، فإن تلك السلسلة سوف يكون لها طرف واحد فقط، وسوف تكون مختلفة عن السلاسل المحدودة الأخرى.

وإن توهم شخص - من منطلق (أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد) - أن السلسلة اللامتناهية يجب أن يكون لها طرفان أيضاً. قلنا له في الجواب: إننا لو قبلنا بهذه القاعدة، فإنها إنما ترد عندما يكون لدى الأفراد ماهية نوعية واحدة. في حين ليس لدينا هنا ماهية نوعية. وبغض النظر عن الماهية النوعية، مع ذلك هناك اختلاف تام بين المجموعة المتناهية والمجموعة اللامتناهية. وبذلك ستكون نتيجة البحث عدم تمامية طريقة أرسطوطاليس والمشائين في بيان استحالة التسلسل.

البيان الثاني:

تقرير صدر المتألهين

لقد سلك صدر المتألهين طريقاً آخر من خلال الاستفادة من الإمكان الوجودي، وهذا هو البرهان الذي ذكره الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في هوامش أصول الفلسفة والمذهب الواقعي في إطار مثال.

بيان الأستاذ مطهري لتقرير صدر المتألهين

يمكن لك أن تأخذ - بنظر الاعتبار - رفاً من مكتبة، فإن أراد شخص أن يضع عليه كتاباً بشكل مائل، سوف تقول له: إن الكتاب الموضوع بشكل مائل لن يكون بالإمكان وضعه بشكل مستقر، وقد يقول لك: إنه سيدعمه بكتاب آخر يضعه تحته بشكل مائل، وسوف تقول له: إن الكتاب الثاني إنما يستطيع إسناد الكتاب الأول إذا كان بإمكانه أن يقف من تلقاء نفسه، ثم يقول: إن بالإمكان إسناد الكتاب الثاني بكتاب ثالث ورابع وهكذا ذواليك، ولكننا نعلم جميعاً أن هذه السلسلة حينما انتهت إنما يمكن أن تقوم بشكل مائل إذا كان لها سند، حيث يجب أن تستند إلى جدار أو كتاب قائم على سطح الرف.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى سلسلة الممكنات في الوجود والموجودات المستقلة، فإنها إنما تتحقق إذا استندت إلى وجود واجب ومستقل. وما أن نقبل بوجود غير مستقل (من قبيل وجودنا في الحد الأدنى)، حتى يرد هذا

قيام تقرير صدر المتأهين على برهان الوجوب والإمكان

إن هذا البرهان قوي، ولكنه - خلافاً لبرهان أرسطوطاليس - يقوم على بحث الإمكان والوجوب، ولذلك يجب الفراغ من إثبات تمامية ذلك البحث أولاً.

برهان الإمكان والوجوب

التقارير المتعددة لبرهان الوجوب والإمكان

إن لهذا البرهان تقارير متعددة على لسان الفلاسفة والمتكلمين منذ عصر الفارابي وابن سينا وإلى عصرنا هذا. وسوف نذكر هنا تقريراً تمّ تنظيمه بشكل دقيق، وقد وقع موضع إشكال من قبل الغربيين أيضاً، ثم نتعرض إلى الإشكالات والإجابات الموجودة في هذا الشأن.

برهان الوجوب والإمكان من أقوى البراهين على وجود الله

يبدو حتى الآن أن أقوى البراهين على إثبات وجود الله هو هذا البرهان. إن لهذا البرهان الفلسفي خمسة أركان، وهي كالاتي:

الركن الأول: إن كل موجود إما مستقل أو غير مستقل

إن الدليل على هذه المنفصلة الحقيقية المانعة للجمع والخلو، هو أن تقسيمنا من نوع الحصر العقلي. وفي التقسيم العقلي حتى إذا لم نكن نعلم

مفهوم (س)، إلا أن القول بأن كل موجود إما (س) أو غير (س)، صحيح على كل حال. وفي الأساس فإن مزية الحصر العقلي تكمن في أنه لا يحتاج إلى دليل، خلافاً للتقسيمات الاستقرائية والتجريبية. مع أن هناك في الغرب من ادعى بأنه وإن كان لا يدرك المفهوم المستقل، إلا أن الركن الأول تام في الوقت نفسه.

الركن الثاني: إن الموجود المستقل إما له وجود أو أن جميع الموجودات غير مستقلة.

بعد القبول بالركن الأول هناك ثلاث حالات يمكن تصوّرها، وهي:

1- إن جميع الموجودات مستقلة.

2- إن بعض الموجودات مستقل، وبعضها الآخر غير مستقل.

3- إن جميع الموجودات غير مستقلة.

إن الركن الثاني من الاستدلال بشقه الأول يشمل الفرض الأول والثاني ويكون جامعاً لهما. وبواسطة الشق الثاني يذكر الفرض الثالث. وعليه لا توجد صورة أخرى في عالم الافتراضات.

الركن الثالث: إن القضية القائلة بأن جميع الموجودات غير مستقلة

كاذبة

وبهذا الركن نبطل الشق الثاني. فينتج عن ذلك صدق مقدم الشرطية،

إذ يستحيل كذبهما معاً.

الركن الرابع: إن الموجود المستقل لا وجود له.

الركن الخامس: إن الموجود الواجب الوجود موجود.

لا بد لإثبات الركن الثالث من برهان بثمان فقرات سنأتي على ذكره

لاحقاً.

ولإثبات الركن الخامس يجب أن نثبت مساوقة الاستقلال مع

وجوب الوجود.

وهناك ركن سادس لا ربط له بالفلسفة، وإنما يدخل في دائرة

الكلام، حيث يجب على المؤمنين أن يدخلوا هذا الركن ضمن برهانهم.

الركن السادس: إن الله موجود

ولكننا نصرّف النظر عن هذا الركن هنا، ونترك بحثه إلى موضع

آخر.

دراسة إجمالية لأركان البرهان

والآن يجب إثبات كل من الركن الأول والركن الثالث بشكل

مستقل. وبطبيعة الحال فإن الركن الأول سهل، بينما الركن الثالث صعب.

وبالإضافة إلى ذلك هناك لدينا ثلاث قضايا وأدلة فرعية يجب أن نستدل

على كل واحد منها لنثبت تمامية هذا المسار.

1 -----> 2

2 و 3 -----> 4

4 -----> 5

بيد أن الانتقال من الركن الأول إلى الركن الثاني منطقي ومعتبر بالكامل. وقد تقدم بيان هذا الانتقال ضمن ذكر البرهان. كما أن الانتقال من الركن الثاني والثالث إلى الركن الرابع معتبر أيضاً. إذ أنه يفضي إلى تشكيل قياس استثنائي. حيث نحصل على وضع المقدم من خلال رفع التالي. يبقى الركن الأول والثالث وانتقالنا من الركن الرابع إلى الركن الخامس. وقد إشكل على هذه الأمور الثالث ويتعين علينا الدفاع عنها. وقد كان للركن الثالث الحصاة الأكبر من هذه الإشكالات حيث يكمن مركز نقل الاستدلال. ومن هنا فإننا سنبدأ من بيان الاستدلال على الركن الثالث.

جولة ثانية على برهان الوجوب والإمكان

تقدم أن لبرهان الوجوب والإمكان في إثبات الباربي تعالى خمسة أركان، وأن الركن الثالث كان أكثر الأركان عرضة للإشكال. وكان الركن الثالث عبارة عن: (إن القضية القائلة بأن جميع الموجودات ليست مستقلة كاذبة).

الاستدلال على الركن الثالث من برهان الوجوب والإمكان:

(إن القضية القائلة بأن جميع الموجودات ليست مستقلة كاذبة)

إن الدليل على هذا الأمر برهان من ثمانية أركان، ويمكن بيان هذه

الأركان الثمانية على النحو الآتي⁽¹⁾:

الركن الأول:

(إذا كان كل موجود غير مستقل، فإن عالم الوجود سيكون عبارة

عن مجموعة من الموجودات اللامتناهية غير المستقلة).

أسباب افتراض كون المجموعة لامتناهية

لماذا القول: (الموجود اللامتناهي غير المستقل)؟ إن الوجه في ذلك

هو أن كل من يرى بطلان الدور - وهو كذلك - عليه القول بأنه لا يمكن

تصوّر أي مجموعة متناهية من الموجودات غير المستقلة.

خذ بنظر الاعتبار - مثلاً - مجموعة من ثلاثة أعضاء يكون فيها (أ)

معلولاً لـ (ب)، و (ب) معلولاً لـ (ج). إن هذه المجموعة لا يمكنها أن تبقى

1- في بيان البرهان والاستدلال يجب عدم التلاعب بالألفاظ، بل يجب دائماً استعمال

لفظ واحد كي لا يقع المخاطب في سوء الفهم، ولا يرتكب المستدل مغالطة أو

تمويهاً.

من ثلاثة أعضاء، وإلا لن يكون بالإمكان تبريرها. إذ عندما يكون (أ) غير مستقل فإنه سيبرر كون وجود الـ (أ) (ب). وهكذا وجود (ج) يبرر وجود (ب). بيد أنه كيف يتحقق (ج) نفسه؟ إذن لا بدّ من فرض وجود (د)، ثم إن (د) حيث لا يكون مستقلاً، لا بد من فرض وجود (هـ)، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وإن افترضنا وجود (ج) معلولاً لـ (ب)، أو (أ) كان ذلك من الدور، في حين أنك تقول ببطلان الفرض الذي افترضناه.

وعليه فقد اتضح أن مجموعتنا لا يمكن أن تبقى من ثلاثة أعضاء، بل يجب أن تستمرّ إلى ما لا نهاية حتماً. كما يتعيّن علينا أن نعلم بأنه لم يكن هناك حتى الآن على ما يبدو من شكك في استحالة الدور، وإن كان هناك من أنكّر استحالة التسلسل.

الركن الثاني:

لو كان العالم عبارة عن مجموعة من الموجودات اللامتناهية غير المستقلة، فعندها سيكون عالم الوجود نفسه بحاجة إلى علة. إن مقدّم الركن الثاني هنا هو ذاته التالي في الركن الأول. والسبب في ذلك أن آحاد أعضاء المجموعة إذا كانت غير مستقلة، فإن المجموعة كلها ستكون من تلقائها غير مستقلة أيضاً. فإن ألف قلم أبيض - على سبيل المثال - يشكلون مجموعة من الأقلام البيضاء.

الركن الثالث:

إذا كان العالم نفسه بحاجة إلى علة، فإن علة العالم ستكون إما خارج عالم الوجود أو داخله. وهنا أصبح تالي الركن الثاني مقدماً في الركن الثالث. وهذا الركن واضح لأن الحصر هنا عقلي، ولا يمكن تصوّر شق ثالث.

الركن الرابع

(إن علة عالم الوجود لا يمكن أن تكون خارجه). والسبب في ذلك هو أنها لو كانت خارج عالم الوجود، فهي داخلة قهراً في عالم العدم، وبذلك تكون معدومة قطعاً. ولا معنى لأن يكون العدم علة لوجود شيء.

الركن الخامس:

(إن علة عالم الوجود لا يمكن أن تكون داخله). وذلك لأن كل شيء في عالم الوجود هو غير مستقل، وبذلك يكون جزءاً من المعلول. وهنا يقوم الركن الرابع والخامس بنفي تالي الركن الثالث، ومن خلال نفي التالي نحصل على نفي مقدّم النتيجة. بمعنى: 6 >----- 3 و 5 و 4.

الركن السادس:

(إن عالم الوجود لا يحتاج إلى علة). وإنما يحصل الركن التالي (السابع) بعد إضافة الركن السادس إلى الركن الثاني. 7 >----- 6 و 2.

الركن السابع:

(إن عالم الوجود ليس عبارة عن مجموعة من الموجودات اللامتناهية غير المستقلة). وغاية ما هنالك أنه يحصل من خلال انضمام الركن الأول والسابع، نحصل على الركن الثامن. 8 >----- 7 و1.

الركن الثامن:

إن القضية القائلة: (كل موجود غير مستقل، أو أن جميع الموجودات غير مستقلة كاذبة). وإن هذه النتيجة هي ذات الركن الثالث في برهان الإمكان والوجوب. ومن هنا يتضح (أن الوجود المستقل موجود في العالم).

الإشكال على أركان الاستدلال المذكور

لقد أشكل على الركن الثاني والخامس من هذا الاستدلال. وفيما يلي نتعرض إلى هذه الإشكالات والإجابة عنها.

الإشكال على الركن الثاني

إشكال برتراند راسل (الخطأ المقولي)

لقد كان برتراند راسل فيما يتعلق بوجود الله وعدم وجوده فيلسوفاً شكاكاً ولا أدرياً. وفي القرن الراهن هناك عالم مسيحي اسمه كابلستون - وكتابه (تاريخ الفلسفة) يُعدّ من أفضل الكتب في هذا المجال - وكانت له مناظرة معروفة مع راسل، تمّ بثها عبر إذاعة الـ (B.B.C) في لندن ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. وكان كابلستون في هذه المناظرة مثبتاً وكان راسل نافياً. وقد تمّ نشر هذه المناظرة مراراً.

ومن ذلك ما جاء في آخر كتاب (العرفان والمنطق) لمؤلفه: برتراند راسل، وما جاء في كتاب (لماذا لست مسيحياً) لراسل أيضاً.

وقد استدل كابلستون في كلامه، وكان أحد أركان برهانه مشتتلاً على هذا الركن الثاني. وقد قال له راسل: «إن فرضيتك تقوم على أن جميع أجزاء الكل إذا كانت متصفة بوصف، فإن ذات ذلك الكل سيكون متصفة بذلك الوصف أيضاً»، وهذا كلام خاطئ. فمثلاً: جميع أفراد الإنسان لهم أم، ولكن هل يمكن القول بأن جميع البشر مولودون من أم. أو مثلاً: إن كل شجرة ذات جذور، ولكن لا يمكن القول بأن الغابة لها جذور، مع أن الغابة عبارة عن مجموعة من الأشجار. وعليه يتضح إمكان أن تتصف أفراد

مجموعة بوصف، إلا أن هذا الكل لا يتصف بذلك الوصف.

وقال راسل في كتابه (العرفان والمنطق): «يمكن لي أن أبين ما أراه خطأ منك من خلال مثال. إذ نقول: كل موجود بشري له أم - ويبدو أن هذا هو مفاد برهانك - وبذلك يجب أن نقول: إن العرق البشري يجب أن يكون له أم، في حين من الواضح أن العرق البشري ليس له أم».

تمهيد كلام راسل لبعض الأبحاث المنطقية والمعرفية

لقد خلقت إثارة راسل هذه دافعاً فيما بعد، حيث دار البحث حول السؤال القائل: متى يمكن للكلّي أن يتصف بذات الصفة التي يتصف بها جميع أفرادها؟ هل يكون ذلك بشكل دائم أو في بعض الحالات أو لا يكون أبداً؟

يعدّ جيلبرت رايل⁽¹⁾ الإنجليزي أحد أكبر فلاسفة التحليل اللغوي. وقد عمد إلى طرح هذا البحث بوصفه خطأً لغوياً. إن معنى هذا المصطلح هو أن إطلاق وصف أفراد الكل على ذلك الكل لا معنى له، لا أنه خطأ؛ إذ كما نعلم فإن الصحة والسقم فرع لأن يكون للكلام معنى. ويرى برتراند راسل وجيلبرت رايل أن قولنا: (إن العرق البشري له أم) ليست عبارة خاطئة،

1. (Gylbert Ryle) جيلبرت رايل (1900 - 1976 م): فيلسوف إنجليزي كان في بداية

أمره وجودياً، ثم مال إلى فلسفة التحليل اللغوي لاحقاً.

وإنما لا معنى لها. والسرّ في ذلك هو أن امتلاك الأم وصف لأفراد الإنسان،
وأما العرق البشري فلا يتصف بهذا الوصف أبداً.

وبعبارة أخرى: إن صحّة وعدم صحّة الجملة من مقولة العدم
والملكة، ومن هنا يجب أن تتوفر الشأنية للاتصاف في الموضوع، كما هو
الحال بالنسبة إلى البصر والعمى اللذين لا يمكن للجدار أن يتصف بهما؛ إذ
الجدار ليست له قابلية الاتصاف بالبصر أبداً. ونتيجة لذلك يمكن لأجزاء
مجموعة ما أن لا تكون مستقلة، وأما كل المجموعة فتكون مستقلة، ولا
معنى لأن ننسب إلى عالم الوجود عدم الاستقلال الذي هو وصف آحاد
أجزاء عالم الوجود.

الإشكال الثاني على الركن الثالث من برهان الوجود والإمكان

(إشكال ديفد هيوم)

أما الإشكال الثاني فهو الذي ذكره ديفد هيوم على الركن الخامس. وبطبيعة الحال فإن إشكال ديفد هيوم، وبرتراند راسل لا يرد على خصوص هذا البرهان، وإنما على مدلول هذين الركنين. لقد التفت ديفد هيوم - الذي سبق راسل بقرنين من الزمن - إلى هذا الإشكال على الركن الخامس.

وكان الركن الخامس يقول: «إن علة عالم الوجود لا يمكن أن تكون في داخله».

إنه يقول: إن هذا المعنى باطل؛ لأن على عالم الوجود يمكن أن تكون موجودة داخل المجموعة. وذلك بمعنى أن آحاد أجزاء عالم الوجود تحتاج إلى علة، وأما مجموع عالم الوجود لا يحتاج إلى علة. وإن مجموع العلة الموجدة للأجزاء هي علة كل الوجود.

لنفترض مثلاً أنك صادفت خمسة أشخاص في مدينة النجف الأشرف وكنت تعلم أنهم ليسوا من أهالي النجف، وإنما هم مجرد مسافرون إليها. ثم طلب منك شخص أن تتعرف على الأسباب والدواعي التي حملتهم على السفر إلى النجف؛ فقامت بتوجيه السؤال لكل واحد منهم عن سبب مجيئه إلى النجف.

فقال الأول: إنه جاء بحثاً عن عمل.

وقال الثاني: إنه جاء للدراسة.

وقال الثالث: إنه جاء للزيارة.

وقال الرابع: إنه جاء لزيارة بعض الأقارب وصلة الأرحام.

وقال الخامس: إنه مجرد مسافر قد اتخذ من النجف الأشرف قنطرة،

وإنه سيغادرها إلى مدينة أخرى.

وهنا تكون قد اطلعت على دافع سفر هؤلاء الأشخاص الخمسة إلى

هذه المدينة المقدسة. وإذا قال ذلك الشخص: إنك حتى إذا كنت تعرف

أسباب مجيء كل واحد من هؤلاء الأشخاص، ولكن هل تعرف سبب

مجيء مجموع كل هؤلاء الأشخاص الخمسة؟ إن هذا السؤال لا يعود له

مغنى؛ لأن سبب مجيء المجموعة هو مجموع أسباب آحاد هؤلاء

الأشخاص.

الجهود للإجابة عن إشكال ديفد هيوم

الجواب الأول: الفصل بين الكل الحقيقي والكل الاعتباري

إن هذين الإشكاليين لا يردان على برهاتنا. بيد أنه إذا كان إشكال برتراند راسل وارداً، لم يكن الدور ليصل إلى إشكال ديفد هيوم.

وقبل الجواب عن هذين الإشكاليين قد يبدو للبعض أن بالإمكان الإجابة عن إشكال ديفد هيوم من خلال التفريق بين الكل الحقيقي والكل الاعتباري. وذلك من خلال القول إن المثال المذكور يرد في الكل الاعتباري، وإنما يرد إشكاله على هذا الأساس، وأما عالم الوجود فهو كل حقيقي، ولذلك فإنه يحتاج إلى علة مستقلة. توضيح ذلك: إن كل تركيب بالحصص العقلي لا يخرج عن إحدى صورتين:

1 - التركيب الحقيقي، والوحدة الحقيقية لوجود الكل حقيقية أيضاً.

2 - التركيب الاعتباري، والوحدة الاعتبارية لوجود الكل اعتبارية

أيضاً.

طبقاً للتعريف إذا كان الكل مشتملاً على خصوصية لا تتوفر في أي واحد من أجزائها، كان ذلك الكل حقيقياً. وأما إذا لم يكن الكل مشتملاً على خصوصية إلا وكانت موجودة في واحد أو عدد من أجزائها، كان ذلك

الكل اعتبارياً.

إن الكل الاعتباري من قبيل: بيدر القمح، أو كيس من الجوز، أو مجموعة من الكراسي. وأما الكل الحقيقي، فهو من قبيل: الملح أو الماء الذي هو كل مؤلف من الهيدروجين والأوكسجين (H_2O)، ولهذا الكل خصوصية إرواء العطش، في حين أن أجزائه لا تشتمل على هذه الخصوصية.

وفي المثال المذكور حيث كان الكل اعتبارياً فإنه لم يكن بحاجة إلى علة، وهناك يكون كلام ديفد هيوم صحيحاً. إلا أن عالم الوجود له وجود حقيقي، وله خصائصه المستقلة، ومن هنا فإنه يحتاج إلى علة مستقلة.

الإشكال على الجواب الأول

الإشكال الأول: صعوبة التعرف على جميع خواص الأجزاء

ولكن يبدو أن هذه الطريقة غير تامة. والإشكال الأول هو أن الكل الحقيقي إنما يكون له معنى إذا كنا نعلم جميع خصائص كافة الأعضاء، كي تتمكن بعد ذلك من القول: إن لكل خصوصية غير خصوصية أجزائه.

فلو أردنا - على سبيل المثال - أن نقول: إن الماء تركيب حقيقي، ولا توجد خاصية رفع الظمأ في أجزائه، يجب أن نكون على علم بجميع خصائص الأوكسجين والهيدروجين. ولكن متى يمكن لنا أن ندعي ذلك؟

وما هو الطريق الذي يمكن لنا من خلاله نفي هذا المعنى القائل بأن من الممكن أن يكون إرواء العطش من خصائص الأوكسجين أو الهيدروجين؟ وعليه حيث لا يمكن التعرف على جميع خصائص كافة الأجزاء، فإن اعتبار الشيء كلاً حقيقياً محال من الناحية العملية.

الإشكال الثاني: فرض العرض النسبي للخاصية الجديدة

لو قال شخص: لكي ندّعي بأن رفع العطش من الخصائص الخاصة بالماء، ولا وجود لهذه الخاصية في أجزائه، لسنا بحاجة إلى معرفة جميع خصائص هذه الأجزاء. وإنما علينا أن نثبت أن هذه الخاصية غير موجودة في الأوكسجين والهيدروجين.

قلنا في الجواب: إن فرض هذا السؤال وأصل التقسيم في التركيبات هو أن أعراض الشيء نفسية فقط، في حين أن العرض على قسمين:

1 - العرض النفسي الذي يتصف به الشيء حتى مع غض النظر عن سائر الأشياء، من قبيل: الكم والكيف.

2 - العرض النسبي الذي يتصف به الشيء عند مقارنته مع سائر الأشياء فقط، من قبيل: الأعراض النسبية. فإن الشيء (أ) - سواء أكانت الأشياء الأخرى موجودة في العالم أم لا، وسواء أتمت ملاحظتها أم لم تلاحظ - يحتفظ بكمه وكيفه.

أما الأعراض النسبية للشيء (أ) فإنما يكون لها معنى عند وجود سائر الأشياء وملاحظتها. والآن يمكن لشخص القول إن رافعية العطش عرض نسبي للأوكسجين والهيدروجين، وليس عرضاً نفسياً. ولذلك فإنها إنما تتصف بهذا الأثر عند امتزاجها ببعضها، بشرط أن يحصل هذا الامتزاج بين عنصرين من الهيدروجين وعنصر واحد من الأوكسجين، وليس أي امتزاج آخر. إذ يمكن تصور الكثير من حالات الامتزاج بين عنصرين. كما أن وجود الخطيب والحاسد والمحسود وما إلى ذلك لا يمكن أن يكون له معنى من دون وجود شخص أو أشخاص آخرين.

الإشكال الثالث: امتناع الإحاطة العلمية بكل العالم

إن هذا الطريق إنما يكون مجدداً إذا كانت لدينا إحاطة علمية بكل العالم، كي نحصل بعد ذلك على خصوصية خاصة بالكل، من قبيل: الإحاطة العلمية بالماء. والآن ما هي الخصوصية التي وجدناها في كل العالم، ولم نجدها في آحاد أجزاء هذا العالم!؟

الإشكال الرابع: صعوبة العلم بجميع خواص بعض الكليات

وأما في مورد التركيب الاعتباري فبالإضافة إلى الإشكالات الثلاثة هناك إشكال آخر، وهو أنه إنما يمكن العلم بكل اعتباري إذا علمنا بجميع خواصه، ثم نعمل على مقارنته بخواص الأجزاء. وأما إذا لم نعلم بجميع خواص الكل، من الممكن دائماً أن تكون فيه خاصية أخرى لا توجد في الأجزاء.

إذن فالنتيجة هي أنه لا يمكن دفع إشكال هيوم بناء على أساس التقسيم السابق؛ إذ أن أصل هذا التقسيم مخدوش، ولا يمكن تشخيص مصاديق هذين التعريفين والتركيبين من الخارج، لا سيما في مورد عالم الوجود.

الإجابة عن إشكال برتراند راسل

وأما إشكال راسل، فيبدو أنه من الممكن الإجابة عنه من خلال التفكيك والفصل بين تقابل العدم والملكية وتقابل السلب والإيجاب. بيان أن هناك فرقاً بين (العدم والملكية) وبين (السلب والإيجاب). فإن كان الوصفان من مقولة السلب والإيجاب، فإنهما يقسمان كل عالم الوجود إلى قسمين، وسوف يختص كل قسم بوصف خاص. وأما إن كان الوصفان من مقولة العدم والملكية، فسوف نقوم أولاً بتقسيم العالم إلى ما يقبل هذين الوصفين وما لا يقبل هذين الوصفين، ثم نقوم بعد ذلك بتقسيم ما له شأنية

الاتصاف بالعدم والملكة إلى واجد للملكة، وفاقد لها (العدم).

وفي محل بحثنا حيث يكون التقابل بين امتلاك العلة وعدم امتلاك العلة من تقابل السلب والإيجاب، فإن إطلاق هذين الوصفين على العالم سوف لن يكون بلا معنى. وسوف يكون كل شيء مندرجاً تحت أحد هذين الوصفين.

نقد الإجابة المذكورة على إشكال راسل

بيد أن هذا البيان - في الوقت نفسه - لا يثبت أنه حيث يكون كل موجود إما له علة أو ليس له علة، ضرورة تحقق موجود بلا علة (واجب الوجود) في العالم أيضاً؛ إذ التقسيم في مقام التعريف شيء، والوجود والتحقق في الخارج شيء آخر. كما هو الحال في العمى والبصر، فإن التقابل بينهما يبقى هو التقابل بين الملكة والعدم، حتى إذا كان جميع من في العالم من المبصرين، وإن لم يكن هناك حتى كفيف واحد في العالم. وبعبارة أخرى: لصحة تقسيم ما، لا يجب بالضرورة أن يكون لجميع الأقسام مصداق خارجي أيضاً.

وعليه يتضح أنه لا يمكن الجواب عن إشكال راسل بهذا الجواب، ونضطر عندها في معرض الدفاع عن إشكال ديفد هيوم، وبرتراند راسل إلى سلوك طريق آخر.

التقرير الأفضل لإشكال راسل من قبل هيب برن

لقد قام المفكر الإنجليزي رونالد هيب برن⁽¹⁾ في كتابه (تناقض

المسيحية) ببيان إشكال راسل بشكل أفضل. وحاصل هذا البيان كالآتي:

1 - إن الكثير من الأوصاف تنطبق على أجزاء محدودة، إلا أنها لا

تنطبق على الكل اللامحدود. من قبيل: العلو والانحدار، والخارج والداخل،

مما يعرض على الأجزاء، بيد أن العالم لا يتصف بأي واحد من هذه

الأوصاف.

2 - إذا وضعنا فهرسة بنوعين من الأوصاف، سوف نجد أن الاتصاف

بامتلاك العلة يقع ضمن قائمة أوصاف الأجزاء.

3 - سلمنا أن امتلاك العلة جزء من صفات عالم الوجود أيضاً، ولكن

لا يمكن اعتبار هذا الاتصاف علة لامتلاك أجزاء العالم للعلية. بمعنى أن

كون الكل معلولاً ليس نتيجة لمعلولية أجزاء ذلك الكل.

الموقف من تقرير هيب برن

إننا وإن كنا نقبل الفقرة الأولى من هذا التقرير، إلا أننا لا نقبل الفقرة

الثانية القائلة بأن (امتلاك العلة ليس من أوصاف كل العالم). كما أننا نوافق على المورد الثالث أيضاً، ولكننا نسلك فيه طريقاً آخر، سنعمل على توضيحه قريباً.

جواب إشكال برتراند راسل

إن المثال الذي ضربه راسل مثال صحيح، ففي بعض الموارد لا يقع وصف الأجزاء وصفاً للكل، ولكن في بعض الموارد الأخرى يكون اتصاف الكل بوصف الأجزاء صحيحاً قطعاً. من قبيل المثال القائل: إن لكل عنصر وزناً، وإن لمجموعة من العناصر وزناً أيضاً. ومن هينا علينا أن نرى ما هو الفرق في البين مع أن كلا الموردين من التركيبات الاعتبارية.

اقسام الكليات والتركيبات

إن الكل والتركيب يمكن أن يكون لهما نوعان من الهوية:

1 - الهوية الانتزاعية⁽¹⁾.

2 - الهوية الانضمامية⁽²⁾.

خذ بنظر الاعتبار - على سبيل المثال - كلاً اعتبارياً مؤلفاً من أكبر

1. Abstract entity.

2. Concrete entity.

حيوان ما قبل تاريخي، وسقراط بالإضافة إلى برج إيفل. إن جميع هذه الموارد لها وزن، ولكن حيث لا تحتوي على تقارن زمني، لذلك لا يتحقق كل بشأنها، ومن هنا لا يمكن القول: إن هذه المجموعة الانتزاعية لها وزن. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سلسلة آبائي وأجدادي إلى آدم عليه السلام.

وأما بالنسبة إلى المثال الآخر الذي هو عبارة عن الكراسي الموجودة في هذا الصف، فإن جميع أحاد الأجزاء لها وزن، كما أن مجموعتنا الاعتبارية لها وزن أيضاً. وعلى الرغم من أن الكل هنا اعتباري وليس حقيقياً، ولكن له هوية انضمامية، وهي مجتمعة في زمان واحد.

مناقشة شروط صحة انتساب الكل إلى وصف الأجزاء

إذن فالشرط اللازم وغير الكافي لنسبة وصف الأجزاء إلى الكل هو تزامن أجزاء الكل. وهذا الشرط متوفر في مثال الغابة، ولكنه غير كاف. وفي فرضية راسل لم تكن أجزاء العالم متزامنة، ولذلك فإن الكل هنا لا يشمل على الشرط اللازم.

انضمامية أو انتزاعية مجموعة العالم

علينا أن نرى هل السؤال عن امتلاك العلة متعلق بالكل الانتزاعي أو

الانضمامي؟

فيما يتعلق بمجموعة جميع الناس الموجودين (M) الذي هو كل

انتزاعي، لو سأل شخص: ما هي علة (M)؟ فإن لهذا السؤال معنيين.

1 - في إحدى المعنيين يكون هذا السؤال اعتبارياً؛ إذ أن مجموعة الناس لم تختتم بعد ولم تكتمل. كما أن مجموعة الناس الموجودين لم يتمّ تحققهم بشكل متزامن. وعليه لا تكون هناك مجموعة أصلاً حتى تحتاج إلى علة.

2 - وأما إذا كان المراد هو: لماذا وجد الناس على هذا الوضع والترتيب الراهن؟ ولماذا اشتمل المجتمع البشري على أشخاص من أمثال: يوسف ستالين وأدولف هتلر؟ ولماذا هذا العدد وهؤلاء الأفراد وهذا الشكل؟ فعندها سيكون للسؤال معنى.

المثال الآخر: لنفترض أن قاعة الامتحان الشفهي كانت بحيث أن كل طالب يدخل لأداء الامتحان، لن يسمح للطالب اللاحق بالدخول إلى القاعة إلا بعد خروج الطالب السابق. فإن سأل شخص عن علة هذه المجموعة من الطلاب؟ فإن كان المراد هو السؤال عن علة وجود هذا الكل، فإن هذا السؤال لن يكون له معنى؛ إذ لا وجود للكل، ويكون لمجموعتنا هوية انتزاعية.

وأما إذا كان السؤال هو: لماذا جاءت هذه المجموعة من الأشخاص والطلاب إلى قاعة الامتحان دون غيرهم؟ ولماذا جاؤوا على هذه الشاكلة؟ ولماذا كان مازن من بينهم؟ يكون للسؤال معنى.

وفيما يتعلق بمورد بحثنا الذي هو مجموعة العالم، يرد البيان والكلام نفسه. فحيث يكون الزمان أمراً واقعياً، سيكون لمجموعة العالم هوية انتزاعية، وعليه لا تكون علة المجموعة معقولة. ولكن يمكن السؤال على الشكل الآتي: لماذا تحقق خصوص هذا العالم الراهن من بين مجموع ما يمكن تصوره من الصور اللامتناهية للعالم الممكن على ما هو عليه من هؤلاء الأفراد، وهذه الأجزاء، وهذا الترتيب؟ فعلى سبيل المثال: لماذا لم يكن لهذا العالم قمران بدلاً من القمر الواحد؟ ولماذا لم يكن لأفراد الناس ثلاثة أيد بدلاً من اليدين؟ وما إلى ذلك من الأسئلة اللامتناهية الأخرى. إذن فالسؤال عن علة العالم بهذا المعنى معقولة⁽¹⁾.

كلية عدم اتصاف الكل بوصف الأجزاء في الكليات الانتزاعية

إن كلام راسل في حقل الكل الانتزاعي صحيح، حيث لا يمكن لنا أن ننسب وصف الأجزاء إلى الكل، وذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

1- إذا كانت لعة الشيء (X) أجزاء، يصطلح على كل جزء بأنه شرط لازم، وبالنسبة إلى وجود (X) يصطلح على مجموع أجزاء العلة بأنها شرط كاف. فعلى سبيل المثال: $a + b + c + d = X$ إن مجموع الأجزاء الأربعة إذا كانت علة منحصرة لـ (X)، كانت شرطاً لازماً وكافياً، وإلا كانت شرطاً لازماً وغير كاف.

عدم كلية اتصاف الكل بوصف الأجزاء في الكليات الانضمامية

أما في الهويات الانضمامية فإننا نجد الأمر مختلفاً. حيث نقول: كل شجرة لها جذور، إلا أن الغابة ليست كذلك. حيث لا يقع امتلاك الجذور وصفاً للغابة. وفي المقابل يمكن القول: كل شجرة لها وزن، والغابة لها وزن أيضاً. فما هو الفرق بين امتلاك الجذور وامتلاك الوزن؟

علينا أن ندقق هنا في أن وصفنا هل يشير إلى جزء الشيء أو وصف الشيء. فالوزن - على سبيل المثال - وصف للشجرة والغابة، وهو وصف لا يقبل الانفصال. وأما امتلاك الجذور فهو يعبر عن جزء يقبل الانفصال.

مناقشة شروط صحة اتصاف الكل بوصف الأجزاء

وعليه نحصل في المجموع على ثلاثة أقسام:

- إن أجزاء الكل إما متزامنة أو غير متزامنة. في حين أن أجزاؤه متزامنة (3).

- إن كل ما ينسب إلى أي واحد من الأفراد، يكون جزءاً من ذلك الفرد (1).

- إن كل ما ينسب إلى أي واحد من الأفراد، يكون وصفاً لذلك الفرد (2).

كان راسل يقول: لا يمكن لنا أن ننسب وصف الأجزاء إلى الكل

أبدأً. وهذا الكلام صحيح فيما يتعلق بالحالة الأولى والثالثة. ولكنه لا يصح في الحالة الثانية، حيث يمكن لنا أن ننسب إلى الكل ما ننسبه إلى الأفراد أيضاً. والشرط اللازم لهذا الإسناد الانضمامي هو وجود الكل. والشرط الكافي هو أن يكون ما ننسبه إلى الكل من أوصاف الأفراد⁽¹⁾. وبذلك لا يكون كلام راسل صحيحاً في جميع الموارد.

المناقشة في الملاك المذكور

السؤال: نشاهد في بعض الموارد أنه على الرغم من أن الوصف مشير إلى جزء الشيء، إلا أنه يمكن إسناده إلى الكل في الوقت نفسه أيضاً. إذ نقول بشأن الغابة على سبيل المثال: (إن كل شجرة مثمرة)، والثمرة جزء من الشجرة، ثم نقول: (إن الغابة تشتمل على الثمرة أيضاً). إذن لا يمكن القول مطلقاً بأن ما ننسبه إلى الكل، يجب أن يكون وصفاً لأفراد ذلك الكل.

الجواب: لا مندوحة لنا هنا من الإشارة إلى بحث في المنطق، ونقول: إن البرهان إما منتج، بمعنى أن له نتيجة ثابتة وضرورية. أو عقيم، بمعنى أنه ليست له نتيجة ثابتة وضرورية.

1- لقد ذكر الأستاذ مصطفى ملكيان في كتيب (التفكير النقدي) - في القسم الخاص بمغالطة الكل والجزء - بحثاً أكثر تفصيلاً في هذا الشأن، فعلى القارئ الكريم - إن أراد التفصيل - مراجعة هذا البحث هناك.

وبعبارة أخرى: هناك احتمالات في النتيجة، فلو قلنا مثلاً:

إن بعض الرجال كرماء.

وجميع الكرماء أبطال.

حصلنا على نتيجة قطعية مفادها:

إذن، بعض الرجال أبطال.

وأما إذا قلنا:

إن بعض الرجال كرماء.

وبعض الكرماء أبطال.

فإن هاتين المقدمتين لا تقدمان لنا نتيجة ضرورية، بل هناك

احتمالات في النتيجة، ومن بين تلك الاحتمالات على سبيل المثال:

- بعض الرجال أبطال.

- بعض الرجال ليسوا أبطالاً.

أو يحتمل أن نقول:

- ليس هناك رجل شجاع أبداً (ربما كان الكرماء الأبطال والشجعان

كلهم من غير الرجال).

وعليه لا يكون هذا القياس مجدياً، ومن هنا يقال عنه: إنه قياس عقيم.

لأن ما يستعمل في العلوم العقلية هو نتيجة ثابتة وضرورية. وعلى هذا الأساس حيث تختلف الموارد فيما يتعلق بالسؤال يمكن أحياناً أن ننسب (كما في حالة الإثمار)، ولا يمكن أن ننسب في بعض الأحيان الأخرى (كما في مورد الجدور). ولذلك لكي نأمن من الوقوع في الخطأ في الاستدلال، نقول: «إن ما ينسب إلى كل واحد من الأفراد، إذا كان جزءاً من ذلك الفرد، لا يُنسب إلى الكل».

مناقشة انضمامية أو انتزاعية كل عالم الوجود

وأما فيما يتعلق بمورد عالم الوجود الذي يمثل الكل الذي هو مورد بحثنا. فعلياً في الدرجة الأولى أن نرى ما إذا كان لهذا الكل هوية انضمامية أو انتزاعية. فيما يتعلق بالزمان الذي هو من أمور العالم، هناك قولان:

1 - إن الزمان موجود بشكل مستقل عن ذهن الإنسان، كما هو الحال بالنسبة إلى الماء والخشب والحجر وما إلى ذلك.

2 - لا وجود للزمان مستقلاً عن ذهن الإنسان، كما هو الحال بالنسبة إلى الأمور الاعتبارية.

يذهب أغلب فلاسفة الإسلام إلى القول بوجود الزمان. وأما في الغرب فقد ذهب القديس أوغسطين - وهو من أكبر المفكرين المسيحيين في القرن الرابع للميلاد - إلى القول بعدم وجود الزمان. بمعنى أننا إذا واجهنا العالم الخارجي بشكل مجرد عن الذهن وعالم المفاهيم، سوف ندرك بالعلم

الحضوري عدم وجود الزمان في العالم، وأنه ليس هناك ماضٍ أو حاضر أو مستقبل. وقلما حظي هذا الرأي بالاهتمام لاحقاً، حتى قال إيمانويل كانت بهذا الرأي أيضاً. فمن وجهة نظره ليس الزمان وحده هو من صنع الذهن فقط، بل حتى المكان هو من مصنوعات الذهن أيضاً.

الموقف بشأن الزمان

لسنا الآن بصدد اتخاذ موقف في هذا الشأن. وإنما نكتفي ببحث المسألة على كلا التقديرين. فإن كان للزمان واقعية خارجية، سيكون لكلي عالم الوجود هوية انتزاعية؛ إذ في هذا الفرض لن يكون هناك وجود لجميع أجزاء الوجود مجتمعة. فمثلاً في اللحظة (أ) يكون هناك وجود لجزء من الزمان فقط بالإضافة إلى سائر أشياء العالم، أما الأجزاء السابقة واللاحقة للزمان فلا يكون لها من وجود، وبذلك لا يكون هناك وجود لكل علم الوجود مجتمعاً. وفي هذه الحالة - طبقاً للتقسيم السابق لعدم الاستقلال الذي هو وصف لأجزاء العالم - لا يمكن نسبه إلى كل العالم. وأما إذا لم تكن للزمان واقعية خارجية، سيكون عالم الوجود عبارة عن كل انضمامي، وتكون جميع أجزاء العالم مجتمعة.

وهنا حيث يكون عدم الاستقلال وصفاً لأجزاء العالم، لذلك يمكن نسبه إلى الكل أيضاً، ويكون داخلياً في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة.

مثال بشأن العالم في كلام جلال الدين الرومي

فيما يتعلق بكيفية اجتماع عالم الوجود، وزوال الماضي والحاضر والمستقبل، هناك مثال يسوقه الرومي ومضمونه كالآتي: خذ بنظر الاعتبار شخصاً جالساً على منعطف طريق ملتوية، ثم تمرّ من أمامه قافلة من المارة، بحيث لم يكن بمقدور ذلك الشخص سوى رؤية رجل واحد من أفراد القافلة في كل لحظة، حيث لا يمكنه مشاهدة مقدم ومؤخر القافلة. ولكن لو كان هذا الشخص أو غيره جالساً على مرتفع أو أنه كان محلقاً في السماء فإنه سيرى القافلة بأكملها.

إن القائل باجتماع عالم الوجود يقول الشيء نفسه في مورد العالم. بمعنى أنه لو كان هناك شخص جالس على مرتفع مشرف على العالم، فإن جميع العالم سيكون حاضراً أمامه. وبطبيعة الحال من الصعب فهم هذا الكلام، كما أن الاستدلال عليه أكثر صعوبة وتعقيداً.

والخلاصة هي أننا إذا كنا من القائلين بعدم وجود الزمان، سيكون تركيب العالم انضمامياً، وسيكون عدم الاستقلال وصفاً للعالم، وعندها يبطل كلام برتراند راسل. وإذا كنا من القائلين بوجود الزمان - كما يقول بذلك أكثر الفلاسفة - لا يمكن لنا أن ننسب عدم الاستقلال إلى الكل الانتزاعي للعالم، ويكون راسل محقاً في كلامه.

ولكن حتى في مثل هذا الفرض يمكن لنا أن نبطل كلام راسل أيضاً، وذلك بأن نصوغ السؤال بشكل آخر، فبالالتفات إلى المثالين المذكورين في الفصل السابق نحن لا نسأل عن سبب تحقق الكل، كي يرد علينا إشكال راسل وهيب برن، وإنما نطرح السؤال بصيغة: لماذا كان هذا الكل مشتقاً على هؤلاء الأفراد دون غيرهم؟ لماذا مجموعة الطلاب تشتمل على حسن؟ ولماذا لا تشتمل على حسين؟ أو لماذا كان مجموع عالم الوجود على هذا الترتيب الراهن؟ ولماذا لم يكن العالم خالياً من الكرة الأرضية؟ ومن بين ما لا نهاية له من الحالات المتصورة للعوالم الممكنة، لماذا تحقق هذا العالم بالذات؟

وعليه حتى مع افتراض وجود الزمان وانتزاعية الكل، يكون الإشكال مندفعاً من خلال تغيير صيغة السؤال، وبذلك تمكنا حتى الآن من الحفاظ على الركن الثاني من الاستدلال سليماً من الإشكال. وأما إشكال ديفد هيوم على الركن الخامس فسوف نبحثه في الفصل القادم إن شاء الله.

الكلام في إشكال ديفد هيوم على الركن الخامس

من البرهان

حان الآن دور الإجابة عن إشكال ديفد هيوم على الركن الخامس من البرهان. وقد كان الركن الخامس من برهاننا عبارة عن: (إن علة عالم الوجود لا يمكن أن تكون داخل العالم). بيد أن هيوم كان يخالف هذه القضية، ويقول: لو أن آحاد أجزاء المجموعة كان لها علة، فإن كل المجموعة لن تكون بعد ذلك بحاجة إلى علة مستقلة.

تقرير بول إدواردز لإشكال ديفد هيوم

لقد حظي كلام ديفد هيوم بتأييد بعض الفلاسفة الآخرين. ومن بين هؤلاء الفلاسفة، الفيلسوف الإنجليزي الشهير وصاحب أكبر موسوعة فلسفية في العالم بول إدواردز⁽¹⁾. وقد ذكر في دعم رأي هيوم مثلاً شبيهاً بما سبق ذكره في بيان إشكال ديفد هيوم.

يقول: لنفترض أننا رأينا في واحد من شوارع نيويورك خمسة من سكان الأسكيمو. فنسأل أحدهم: لماذا جئت إلى هنا؟ فيجيب: لقد جئت بحثاً عن العمل؟ ثم نسأل الثاني ذات السؤال، فيقول: إن الشخص الأول هو

Paul Edwards. .1

شقيقي ولم أستطع أن أتركه ليأتي وحده، ثم نسأل الثالث ذات السؤال فيقول: إن الشخص الثاني هو أبي وقد تبعته لذلك، ويقول الرابع في الجواب: لقد تركت بلاد الأسكيمو وحثت إلى هنا لأنني لم أعد أستطيع تحمل الطقس المتجمّد هناك، ويقول الخامس بكل برود: أنا مخبر سرّي، وقد كلفت من قبل الجهات الرسمية لمتابعة حرركات الشخص الرابع.

وبعد كل هذه الأسئلة والأجوبة، لا يعود هناك معنى للسؤال عن سبب مجيء كل هؤلاء الأشخاص الخمسة. ثم قال بول إدواردز: إن الذين يسألون عن سبب مجيء هؤلاء الأشخاص الخمسة قد انخدعوا باللغة والألفاظ، وتصوروا حيث أن السلسلة والكل من الأسماء، فيجب أن تكون لها معنى مشابه لما للكلب والقطة والكتاب من المعاني أيضاً، وعليه حيث يحتاج الكلب والقطة والكتاب إلى علة، فإن السلسلة والكل بحاجة إلى علة أيضاً. بمعنى أن هؤلاء قد تصوروا أن مدلول كل اسم يحتاج إلى علة، في حين أن هذا قياس مع الفارق.

مناقشة إشكال ديفد هيوم ونقده

إن هذا الإشكال يقوم على القول بأن تركيب العالم هو تركيب اعتباري. إذ لو اعتبرنا مجموعة العالم تركيباً حقيقياً، لا يكون إشكال ديفد هيوم وارداً أصلاً. وبطبيعة الحال فإن أغلب فلاسفتنا يقولون بهذا الرأي. ومن بينهم الأستاذ الشيخ جوادى آملی، حيث يعمد في المقالة العاشرة من كتابه (حول المبدأ والمعاد) - ضمن تعداد أدلة المعاد - إلى ذكر برهان الحركة أيضاً. وقد اضطر لإثبات هذا البرهان إلى القول بأن العالم تركيب حقيقي. وأن عالم الوجود بأسره في حالة حركة، ولا بد لهذه الحركة من نهاية. بيد أننا حتى إذا قلنا بأن العالم مركب اعتباري - كما أننا لم نحرز الوحدة الحقيقية للعالم في الواقع - مع ذلك لا يكون إشكال هيوم وارداً؛ وذلك لأن ديفد هيوم وبول إدواردز عمداً إلى الكلام الصادق بشأن المجموعات المتناهية، وقاما بتعميمه على المجموعات اللامتناهية الأجزاء أيضاً. وبالمناسبة فإن قياسهما هو قياس مع الفارق، وليس الكلام الذي نقوله نحن.

الاختلاف بين المجموعات المتناهية واللامتناهية

ولا بد هنا لبيان الأمر من إبداء توضيح بشأن المجموعات المتناهية وغير المتناهية.

المقدمة: من الخطأ أن نرى الفرق بين المجموعات المتناهية وغير المتناهية في عدد الأفراد فقط. وإنما هناك فوارق أخرى أيضاً. وقد تمت

الإشارة إلى ذلك في بحث برهان الوسط والطرف.

وقد أثبت الرياضي والمنطقي الألماني الكبير جورج كانتور⁽¹⁾:
1845 - 1918 م أن هناك بين هاتين المجموعتين ما لا يقل عن تسعة
فوارق في الحد الأدنى. ومن بين ذلك خذ بنظر الاعتبار مجموع الأعداد،
ومجموع الأعداد الفردية أو الزوجية. ففي الوهلة الأولى قد يبدو لذهن
الشخص المبتدئ أن عدد أفراد المجموعة الأولى أكثر من عدد أفراد
المجموعة الثانية. بمعنى أن مجموع الأعداد أكبر من مجموع الأعداد
الزوجية. في حين أن هذا من أخطاء الذهن، وهو ناشئ عن المقارنة بين
المجموعات المحدودة والمجموعات غير المحدودة. في حين أن كلتا
هاتين المجموعتين تشتمل على ما لا نهاية له من الأفراد، ومن هنا فإنهما
يكونان متساويين، وبعبارة أخرى إن مجموعة الأعداد تساوي الأعداد
الزوجية.

نعم، لو أننا قد أخذنا بنظر الاعتبار مجموعة محددة من الأعداد، من
قبيل: (1 و2 و3 و4 و5 إلى 1000) فإن مجموع الأعداد في هذه
المجموعة سيكون أكثر من مجموع الأعداد الزوجية، وتكون المعادلة
المتقدمة صادقة.

1. Georg Cantor.

الإجابة عن إشكال ديفد هيوم

إن الكلام الذي يقوله هيوم في بحثنا بشأن المجموعات المحدودة صحيح، وأما فيما يتعلق بالمجموعات اللامحدودة فلا. إذ في المجموعات اللامتناهية لا يعثر الجزء ما قبل الأخير على علته، إذ لم يكتب التحقق لأخير حتى يكون هناك تحقق لما قبله. وبعبارة أخرى يقول ديفد هيوم: (لو أن مجموعة حصلت جميع أفرادها على علتها، فعندها لن تكون كل المجموعة بحاجة إلى علة)، إلا أنه في المجموعة اللامحدودة من عالم الوجود لا يكون مقدّم هذه القضية الشرطية متحققاً.

بحث في معرفة وجود الأعداد

لا بأس هنا من ذكر هذه المسألة هنا وهي أن الفرق بين مجموعة الأعداد ومجموعة أشياء وأجزاء العالم يكمن في أن الأعداد توجد في عالم الذهن، بينما توجد الأشياء في عالم الخارج، فلا وجود للأعداد في عالم الخارج. وذلك لأن الفلاسفة أنفسهم يقولون إن الوجود يساوق الوحدة، وعليه كلما كان هناك وجود كانت هناك وحدة، ولن يكون للتعدد والعدد ما يباذانه. ومن هنا لم يكن المتقدمون يعتبرون الواحد جزءاً من الأعداد، إذ الواحد - خلافاً لسائر الأعداد - موجود في الخارج. هذا في حين يذهب علماء الرياضيات إلى اعتبار الواحد جزءاً من الأعداد.

إشكال: إن ذهب الفلاسفة إلى عدم اعتبار الواحد عدداً له وجه

آخر، وهو أن تعريفهم للعدد لا يصدق على الواحد، إذ كان المتقدمون يعرفون العدد بأنه المعدل لما قبله وما بعده (نصف مجموع طرفيه)، وحيث لا يكون للواحد ما قبله، كانوا يقولون إن الواحد ليس بعدد.

الجواب: إن ما قبل الواحد هو العدد صفر، فيكون تعريف العدد منطبقاً عليه.

إشكال: كان المتقدمون يقولون إن الصفر ليس بشيء.

الجواب: ومن قال إن العدد يجب أن يكون شيئاً متحققاً في الخارج؟!

إشكال: إن كلامنا يقع على مسلك القائلين بأن العدد والكم المنفصل من الأعراض الماهوية الموجودة في الخارج.

الجواب: هناك بشأن الكم المنفصل - كما هو معلوم - مسلكان:

1 - إن للعدد واقعية.

2 - ليس للعدد واقعية.

وعليه يكون الحق مع الذين يعتبرون العدد أمراً انتزاعياً ومعقولاً ثانياً، وليس معقولاً أولاً، كما ذهب الأستاذ محمد تقي مصباح الزدي في تعليقه على نهاية الحكمة في باب الكم المنفصل.

إشكال: إن الصفر ليس بعدد، ومن هنا فإنه لا يستخدم في العدّ

الجواب: بالمناسبة عندما لا يكون هناك كتاب فوق المنضدة،
وأسألك كم كتاباً على الطاولة؟ ستقول في الجواب: لا يوجد كتاب فوق
المنضدة، وبطبيعة الحال تأتي هذه الجملة الجوابية على شكل السالبة، إلا أن
هذا لا يضرّ بواقع الأمر؛ لكونه متعلقاً بقواعد وطبيعة اللغة العربية، وإما إذا
طرحنا ذات السؤال على مواطن إنجليزي فإنه سيقول في الجواب: (There is no book on the table)، فيستعمل للصفير واللاشيء.
فعلاً مساعداً إيجابياً هو (IS) لبيان المعنى، في حين أن بعض اللغات الأخرى
بدلاً من ذلك تلجأ إلى الإثبات من خلال نفي النفي، كما عليه الحال في
اللغة الفارسية مثلاً، حيث يكون الجواب فيما نحن فيه: (هيج كتابي روي
ميز نيست)⁽¹⁾، ونفي النفي (هيج ... نيست) إثبات (هست) كما هو واضح.
وعليه لا ينبغي تأييد أو رفض المسائل العقلية من خلال الاستناد إلى طبائع
اللغات والألفاظ.

1- وترجمته الحرفية: (لا كتاب فوق المنضدة غير موجود).

خلاصة وحصيلة الكلام في الركن الثالث من البرهان الأول

الخلاصة هي أن إشكال ديفد هيوم على الركن الخامس من برهاننا ليس وارداً، وبذلك يكون استدلالنا بأركانه الثمانية تاماً، ومع تمامية هذا الاستدلال يكون الركن الثالث من الاستدلال الأول تاماً أيضاً. وكان الركن الثالث يقول: «إن قضية كل موجود غير مستقل كاذبة».

مناقشة الركن الأول من البرهان الأول

الإشكال على الركن الأول من البرهان الأول

كان الركن الأول يقول: «كل موجود إما هو مستقل أو غير مستقل»، وقد أشكل على ذلك بأن صحّة هذه القضية غير معلومة. فلو كان المستقل وغير المستقل من مقولة السلب والإيجاب، كان هذا الكلام صحيحاً، بيد أن هذا غير ثابت.

سبق أن ذكرنا أن التقسيم إذا كان من الحصر العقلي، لن تكون هناك حاجة إلى دليل. فعلى سبيل المثال لو أننا لم نكن نعرف معنى كلمة (blind) بالإنجليزية، يمكن لنا عندها أن نقول: «إن كل موجود إما هو (blind) أو غير (blind)»، وعدم معرفتنا بمعنى كلمة (blind) لن يضر بالحصر الموجود في هذه القضية. وفي هذه الموارد بالإضافة إلى الشقين المذكورين في هذه القضية هناك احتمالان آخران، ولكن حيث يكون تحققهما محالاً، لا يكون للقضية المنفصلة سوى شقين، وأما الاحتمالان الآخران فهما: أن الشيء الواحد هو (blind) وغير (blind)، أو أن يكون الشيء الواحد لا هو (blind) ولا هو غير (blind)، وحيث يلزم من الاحتمال الأول اجتماع النقيضين، ومن الثاني ارتفاعهما، فإنهما يكونان من المحال، ولا يبقى لدينا في البين سوى الشقين الأولين.

إن هذا البيان المذكور لا يقبل الاستثناء، ويأتي حتى في تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره. إذ يمكن لنا القول مثلاً: «كل شيء إما موجود أو معدوم»، وهذه القضية المنفصلة المانعة للجمع والخلو صادقة دائماً، حتى وإن كان أحد شقيها هو الصادق فقط دون الآخر. إذ لا نحتاج في صدق القضية المنفصلة إلى أن يكون هناك مصداق لكلا شقيها.

وعليه لو أدركنا أن ((blind = الأعمى)) لن يكون حصرنا صادقاً؛ لأن العمى والبصر من مقولة الملكة والعدم، وسيكون قسم من موجودات العالم التي لا تمتلك شأية الاتصاف بهذين الوصفين خارج هذا التقسيم.

الإجابة عن الإشكال على الركن الأول من البرهان

علينا هنا أن نثبت أن المستقل وغير المستقل هما من مقولة السلب والإيجاب، كي لا يرد إشكال على تقسيمنا. بيان ذلك أننا لم نر في حياتنا شيئاً أبداً بحيث إذا تغيرت أوضاع وأحوال العالم سيبقى ذلك الشيء على حاله. من ذلك مثلاً سماعك لصوتي، الذي هو ظاهرة من ظواهر العالم. إن سماعك لصوتي ليس بلا شرط، بل هو تابع للعديد من الشروط. فمثلاً لو أفرغنا هذه الغرفة من الهواء، لن يكون حدوث الصوت والسماع ممكناً، أو إذا كنت بعيداً عنك مسافة طويلة، لن يكون صوتي مسموعاً بالنسبة لك أيضاً. أو إذا كان هناك خلل في أذنك يكون السماع متفتياً أيضاً، وهكذا.

إن جميع ظواهر العالم هي من هذا القبيل، الأعم من: الباب والجدار

والأرض والشمس والجمادات والنباتات والناس والحيوانات والظواهر النفسية والاجتماعية وما إلى ذلك، فكلها غير مستقلة أو مشروطة الوجود.

وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات دائماً إلى أن الشيء بخصوصه في حالة تغير، ولا يبقى هناك أي وجود خاص. إلا أن أصل الوجود ثابت وبقا. ومن هنا يقول الفلاسفة: «إن أصل الوجود واجب الوجود»، وبطبيعة الحال فإن أصل الوجود لا يقع مورداً لإحساسنا وإدراكنا أبداً. ومن هنا قلنا: «إن جميع الموجودات حولنا (الموجودات الخاصة) مشروطة الوجود». ونحن نستخدم على هذا الشيء المشروط الوجود تسمية (غير المستقل).

فهل الشيء غير المستقل (أ) سيكون موجوداً أم لا؟ في الجواب عن هذا السؤال يجب القول دائماً: إذا توفرت شرائط (أ) فسوف يتحقق، وإلا فلا. وبعبارة أخرى: من الممكن أن يوجد، ومن الممكن أن لا يوجد. أو يمكن القول: إنه ممكن الوجود وممكن العدم. أو يمكنك القول: إنه ممكن الوجود والعدم. والأشد اختصاراً من ذلك كله هو القول: إن (أ) ممكن الوجود. أو إن (أ) ممكن العدم. وعليه لو افترضنا أن هناك في العالم موجود هو موجود تحت جميع الشرائط والظروف، سيكون هذا الموجود إما (مطلق الوجود) أو واجب الوجود أو مستقلاً. ولو وقع هذا الشيء مورداً للسؤال عن الوجود، سيكون الجواب حينها دوماً: إنه موجود حتماً.

وإن التعبير بـ (مشروط الوجود ومطلق الوجود)، أفضل من التعبير بـ

(ممکن الوجود وواجب الوجود). لأن الاشتراط علة الإمكان، بينما الإطلاق علة وجوب الوجود.

خلاصة الكلام في البرهان الأول

وبذلك يتضح أن النسبة بين المستقل وغير المستقل هي نسبة السلب والإيجاب، وعليه يكون الركن الأول من البرهان خالياً من الإشكال. واتضح أيضاً أن العبور من الركن الرابع من البرهان إلى الركن الخامس تامّ أيضاً. وبذلك يكون الاستدلال ثابتاً.

مسائل ختامية في برهان الإمكان والوجوب

كان بحثنا يدور حول برهان الإمكان والوجوب، وحيث هناك روايات مختلفة لهذا البرهان في كتبنا الفلسفية والكلامية، فإننا نكتفي منه بالمقدار الذي عرضناه سابقاً. وفي الختام لا بد من إضافة بعض المطالب على النحو الآتي:

♦ الأول: برهان الصديقين وعدم تناوله في البحث الراهن

حيث تناولنا البحث هنا من زاوية فلسفة الدين الغربية، ولا يوجد في فلسفة الغرب حتى تقرير واحد لبراهين الصديقين، لذلك لا نجد متسعاً لذكر هذه البراهين فيما نحن فيه. ولكن لا بدّ من التنويه - مع ذلك - إلى أن هناك من اعتبر هذه البراهين جزءاً من البراهين الوجودية، بيد أن هذا الكلام مخدوش؛ لأن قوام البراهين الوجودية يكمن في إثبات وجود الله من خلال تعريفه. في حين أن براهين الصديقين ليست كذلك، ومن هنا فإنها تندرج ضمن المجموعة الثانية من البراهين. وعلى الرغم من أنه قد يمكن لشخص أن يدرجها ضمن مجموعة مستقلة، إلا أنني أرى أن الأصلح والأولى هو إدراجها ضم المجموعة الثانية.

♦ الثاني: لمحة تاريخية مختصرة عن برهان الوجوب والإمكان

المعروف أن أبا نصر الفارابي هو الذي أبدع برهان الإمكان

والجواب. ثم ورد ذكر هذا البرهان لاحقاً في مؤلفات ابن سينا. وبعده قام أبو حامد الغزالي بذكر هذا البرهان في كتابين معروفين من كتبه وقام بنقده. فقد ذكره مرة في كتابه (قاصد الفلاسفة) الذي ألفه في بيان وتقرير آراء الفلاسفة، وكان العلماء حتى ما قبل أربعة قرون يرجعون إلى هذا الكتاب لفهم آراء الفلاسفة المتقدمين، والكتاب الآخر هو (تهافت الفلاسفة) الذي ألفه في الرد على آراء الفلاسفة.

وفي المرحلة اللاحقة تسلسل هذا البرهان إلى مؤلفات ابن رشد. ومن بينها كتاب (تهافت التهافت)، و(فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، ثم سرعان ما ترجمت آثاره إلى اللغة اللاتينية، وانطلقت إلى أوروبا والعالم المسيحي. ثم وصل الدور إلى القديس توما الأكويني - المتكلم المسيحي الكبير - حيث ارتضى هذا البرهان، وذكره بوصفه الطريق الثالث من الطرق الخمسة على إثبات وجود الله تعالى، وهكذا انتقل هذا البرهان إلى الفلسفة الغربية الحديثة.

الفارابي -- ابن سينا -- الغزالي -- ابن رشد -- توما الأكويني -- الفلسفة الغربية الجديدة.

وفي العقد الأخير قال بعض المختصين في تاريخ الفلسفة بأن هذا البرهان هو من إبداع أحد الفلاسفة الإسكندرانيين واسمه جان فيلابوناس⁽¹⁾.

يطلق الفلاسفة على الفترة ما بين رحيل أرسطوطاليس وبداية العصور الوسطى مصطلح (المرحلة الإسكندرانية)، وبذلك يصطلح على فلاسفة تلك الفترة بـ (الفلاسفة الإسكندرانيين)، وذلك لأن مدينة الإسكندرية في مصر كانت معقلاً لهم. وعلى كل حال فإن المسار التاريخي لهذا البرهان يبدأ من الفارابي على الترتيب المذكور أعلاه.

الفصل الرابع

البراهين الغائية⁽¹⁾

التعبير المختلفة عن البراهين الغائية

إن عمدة البراهين الغائية هو برهان النظم. وقد تمّ التعبير عن هذا البرهان بمختلف التعبيرات، من قبيل: (برهان التخطيط)، أو (إتقان الصنع)، أو (التخطيط والصنع)، أو (الصنع)، أو (البرهان من طريق التخطيط والتصميم)⁽²⁾.

وقلما خاض الفلاسفة المسلمون في برهان النظم، خلافاً للمتكلمين الذين أكثروا من ذكر هذا البرهان في مؤلفاتهم.

1. Teleological.

2. Argument from design.

المراد من النظم في البراهين الغائية وأقسامه

ما هو المراد من النظم؟ كلما اجتمعت عدّة أشياء وتجاورت، لا يكون النظم قائماً بينها إلا إذا كانت ترمي بأجمعها إلى تحقيق غاية واحدة. وعليه يكون النظم مرتبطاً بالغاية والهدف. وحيث تختلف الأغراض والغايات، يتمّ تبعاً لذلك انتزاع مختلف أنواع النظم. وقد ورد في الفلسفة الغربية ذكر ثلاثة أنواع من النظم، وهي:

1 - النظم الاستحسانى أو الجمالى⁽¹⁾

لا تتصف المجموعة بهذا النظم إلا إذا بعثت المتعة والبهجة في نفوسنا عند النظر إليها. من قبيل: المتعة والبهجة التي تعترينا عند النظر إلى روضة مملأى بالأزهار أو حديقة غناء. فعندما لا تكون الروضة والحديقة كذلك، فإنها لا تندرج تحت هذا الصنف من النظم حتى إذا كانت تحتوي على نظم من نوع آخر. وهناك من سلك هذا الطريق لإثبات وجود الله تعالى، من ذلك على سبيل المثال: النظر إلى صفحة السماء الواسعة والزاهرة بالنجوم في جوف الليل البهيم أو مشاهدة غروب الشمس في أصيل يوم من فصل الخريف أو ما إلى ذلك.

Aesthetic or Aesthetical. .1

2 - النظم العلي والمعلولي⁽¹⁾

يحدث هذا النظم بين شيئين أو أكثر بحيث يكون قابلاً للتكرار. من قبيل: النظم الموجود بين فصول السنة، حيث لا يأتي فصل الصيف إلا بعد فصل الربيع وقبل فصل الخريف. فإننا في هذا النوع من النظم نترقب التكرار الرتيب والتعاقب الثابت أو تزامن الظواهر. إذ كلما كان هناك تعاقب ثابت ورتيب بدا الأمر وكأن هناك علاقة عليّة في البين، ومن هنا يأتي هذا التعبير وإن لم يكون بليغاً ومتيناً جداً.

3 - النظم الهادف أو الغائي⁽²⁾

لو تعاضدت عدّة أشياء بحيث شكلت مجموعة تهدف إلى تحقيق غرض واحد، أطلقنا على النظم القائم بينها مصطلح النظم الهادف أو الغائي. ويمكن تصور ضمان هذا الهدف بالنسبة إلى البشر، كما يمكن تصوّره بالنسبة إلى الأشياء الأخرى أيضاً.

وعلى الرغم من سلوك الطريق الأول والثاني، إلا أنهم في برهان النظم يدخلون من بوابة هذا الطريق الثالث، ومن هنا فإننا من الآن فصاعداً سنعني بالنظم في تضاعيف هذا البحث هذا النوع الثالث من النظم.

Causal. 1

Teleological. 2

بحث خارجية أو انتزاعية النظم

هل يوجد هذا النوع من النظم في العالم؟ الحق أن كل واحد من العلماء في مختلف حقول العلم وفروعه - الأعم من علم النبات أو الحيوان أو الفيزياء والكيمياء وما إلى ذلك - قد ذكر وشاهد أنواعاً متعددة من النظم. من ذلك على سبيل المثال: جاء في مقال من كتاب دائرة المعارف لبول إدواردز: إن الحيوانات التي تعيش على الصيد، من قبيل: الكلاب والذئاب، يجب أن تحقق نجاحاً في الصيد كي تبقى على قيد الحياة، ولذلك كانت طبيعة تركيبها الجسدية بحيث لا تنحني آذانها إلى الخلف، ولكنها تنحني إلى الأمام بشكل كامل. وقد فسّر عموم علماء الأحياء هذه الظاهرة بأن هذا النوع من الحيوانات حيث يجري دائماً خلف الطريدة، وجب أن يكون جهازه السمعي بحيث يرصد جميع حركات فريسته من الأمام. ومن هناك كانت آذانها تنحني إلى الأمام لتلتقط جميع الأصوات القادمة من تلك الناحية، لتبدي ردّة فعل متناسبة مع هذه الغاية. ومن جهة أخرى نجد الحيوانات الأخرى - من قبيل: الأرنب - التي تشكل صيداً وفريسة، تتحرك آذانها نحو الخلف وليس إلى الأمام. لتعمل بذلك على رصد الخطر الذي يدهمها أبداً من الخلف، من أجل العمل على الإفلات من قبضة الصياد. وفي هذا المثال تتمّ تلبية غايات وأهداف الموجودات الأخرى بواسطة الجهاز السمعي.

والمثال الآخر: التركيبية العجيبة والغريبة للعين لدى الحيوانات التي تحتوي على دقة لا متناهية، بحيث أن أدنى خلل يضر برؤية الحيوان ويؤدي به إلى التلف. أو الحياة العجيبة للنمل أو النحل أو العناكب وما إلى ذلك.

والمثال الآخر نوع من الجعران يضع بيوضه في جيف الحيوانات النافقة، ليتسنى لفراخها أن تتغذى عليها بعد التفقيس. فلو وضعت هذه الجعران بيوضها في مكان آخر، لن تتمكن الفراخ من مواصلة حياتها، وسوف يتعرض نسل هذه الكائنات إلى الانقراض والفناء الكامل.

الموافقون والمعارضون على برهان النظم

إن أهم فيلسوف ديني عمل على توظيف هذا البرهان في الغرب الفيلسوف والمتكلم الإنكليزي وليم بيلي⁽¹⁾: 1743 - 1805 م، حيث ذكر هذا البرهان في مؤلفاته، ومن بينها كتابه (الكلام الطبيعي).

وفي البداية سوف نتعرض إلى بيان برهان النظم، ثم نعرض على ذكر إشكالات ديفد هيوم على هذا البرهان، والإجابات عن إشكالاته مع بيان الحق في المقام.

التقرير الأول لبرهان النظم

يمكن عرض برهان النظم من طريقين:

1 - دراسة النظم في آحاد ظواهر العالم.

2 - دراسة النظم في مجموع عالم الطبيعة.

يستند وليم بيلي في استدلاله غالباً على الطريق الأول، وله في بعض الأحيان إشارات إلى الطريق الثاني أيضاً.

لقد ذكر بيلي في بداية الأمر مثلاً قال فيه: لو أنني كنت أمشي في

William Paley. .1

جزيرة قاحلة، ثم وصلت فجأة إلى قطعة حجر. ثم سألتني: من أين جاء هذا الحجر؟ فأقول لك في الجواب: إن هذا الحجر كان موجوداً هناك منذ البداية. ولكن لو أنني قد عثرت هناك فجأة على ساعة بدلاً من الحجر، وسألتني نفس السؤال، لن يكون جوابي بـ «أن الساعة كانت موجودة هناك منذ البداية» مقنعاً. فحتى لو كان هذا الجواب بالنسبة إلى الحالة الأولى مقنعاً إلى حد ما، إلا أنه لا يمكن أن يكون مقنعاً في الحالة الثانية أبداً؛ وذلك لن الساعة تلبى غاية مدروسة، ولا يمكن لعدد من الصمولات والأبازيم والعقارب أن تجتمع فيما بينها لتحقيق تلك الغاية المتمثلة بالإشارة إلى الوقت الدقيق وتعاقب الأزمنة.

وقد ذكر الشيخ الأستاذ مرتضى المطهري مثلاً أفضل من ذلك حيث قال: لو ادعى شخص أن كتاب الكلستان (أو الروضة) لسعدي الشيرازي هو نتاج صدفة نتجت عن عبث بعض القروود بحروف في مطبعة، حيث قامت بصف تلك الحروف وأنتجت هذا النثر والنظم البديع الذي يقول: «الحمد والمنة لله تعالى الذي تستوجب طاعته القرب منه، وتزداد النعمة بشكره، ففي كل نفس نعمتان، وعلى كل نعمة هناك شكر واجب؛ فكيف للسان أن يفني بواجب شكره،...» ثم اجتمعت الأوراق وانضمت إلى بعضها، وقامت القروود بتغليفيها وتجليدها... لن يقبل أي عاقل بهذا الكلام، إذ لا بد من أن تجتمع آلاف بل ملايين الأسباب والعناصر لتعمل على تأليف مثل هذا الأثر البديع.

ثم يستطرد بيلي قائلاً: إن عين الإنسان أكثر تعقيداً من الساعة والبيت والسفينة، ولا يمكن لها أن توجد صدفة ومن تلقاء نفسها.

أما المثال الملفت الآخر فهو انبساط جميع الأجسام في الحرارة وانقباضها في البرودة، وهي قاعدة عامة لا يستثنى منها غير الماء، فهو العنصر الوحيد الذي ينبسط بالبرودة وينقبض بالحرارة. ولو كان الماء مشمولاً لتلك القاعدة أيضاً لانعدمت الحياة في العالم وأصبحت مستحيلة؛ وذلك لأن عدم انبساط سطح الماء عند البرودة سيجعل كتلته أثقل من سطح الماء الذي تحته، الأمر الذي سيؤدي بالضرورة إلى ترسبه نحو الأسفل بسبب انقباض كتلته، ويصعد الماء الذي كان تحته إلى الأعلى ليواجه الانجماد بدوره ويترسب هو الآخر، وهكذا دواليك حتى تتجمد جميع المياه في البحار والمحيطات بعد فترة وجيزة، وتتحول إلى كتلة هائلة من الجليد. وبذلك تموت جميع الحيوانات البحرية، لتحذو حذوها جميع الكائنات التي تتغذى عليها وعلى الماء في حالته السائلة.

يتضح من مجموع هذه الموارد أن هناك مهندساً عاقلاً وشديد الذكاء يقف وراء النظم الذي يحكم هذا العالم. وقد ورد ما يشبه هذا الاستدلال في كتاب (كريسي موريسن)، و(لو كانت دونوثي) أيضاً.

الإشكالات على برهان النظم

1 - كون النظم معقولاً ثانياً وعدم احتياجه إلى وجود الناظم

إذا كان الاستدلال على هذه الشاكلة، فهو محل إشكال. إذ يمكن لشخص أن يقول في الجواب عن هذا البيان: حتى لو سلمنا وجود النظم في هذه الموارد، إلا أن هذا لا يعني التسليم بوجود الناظم ضرورة. وبعبارة أخرى: إن المستدل يقول: إن النظم إما هو من الجوهر أو العرض. ولكنه ليس من الجوهر حتماً، فلا بد أن يكون من العرض قطعاً. كما أنه من العرض النسبي وليس من العرض النفسي، وبذلك يكون داخلاً ضمن مقولة الفعل (أن يفعل). وكل عرض يحتاج إلى جوهر وفاعل، وعليه فإن النظم يحتاج إلى فاعل أيضاً. وفي الجواب يقول الطرف الآخر: إن النظم ليس من مقولة الفعل، وعليه لا يكون بحاجة إلى فاعل.

يقول المستدل: إن النظم ضمن أيّ مقولة عرضية كان، فإنه سيكون على كل حال بحاجة إلى جوهر وفاعل. ويقول الطرف المستشكل بأن النظم ليس من العرض أصلاً، وإنما هو من قبيل المفاهيم الفلسفية، وعليه لا يكون بحاجة إلى فاعل.

2 - احتمال عدم هذا التماهي بين الناظم والله

ثم إنه حتى لو كان من العرض، إلا أننا نحتاج في العالم إلى جوهر لإقامة النظم، ولكن كيف يمكن لنا أن نثبت بأن هذا الجوهر هو (الله)؟ فقد يكون هناك جوهر يعمل على تنظيم العين، وجوهر آخر يعمل على تنظيم حياة النمل، وجوهر يعمل على تنظيم حياة النحل وهكذا. لا سيما وأن المسلمين واليهود لا يعتبرون أن الله ماهية، وعليه لا يمكن أن يكون جوهرًا أيضاً.

إلى هنا تكون صيغة البرهان مشتملة على ضعف، فهل يمكن لنا أن نصوغ برهان النظم بشكل أدق.

إشكالات هيوم على التقرير الأول لبرهان النظم

الإشكال الأول

يقول ديفد هيوم لقد استعملتم في البرهان تشبيهاً وتمثيلاً يسعني قبوله. من ذلك مثلاً أنكم شبهتم عين الإنسان بشيء من مصنوعات البشر، في حين أن عليكم مقارنتها بموجود طبيعي.

توضيح ذلك: لنفترض أنك قد اشتريت ثلاجة، ثم تسأل مهندسها عن المهمة التي يؤديها وجود صمولتين في هذه الثلاجة؟ فيجيب: إن مهمتها هي الشيء الفلاني. ثم تسأل: ما هي الغاية من هذا التقعير وذلك التحديد في جسم الثلاجة؟ فيقول: للغرض الفلاني. وما هي فائدة هذه الأسلاك؟ وهكذا. وعندما يكون هناك جواب مقنع لكل سؤال، نقول عندها: إن مهندس هذا الجهاز يتصف بالعلم والحكمة. وأما إذا بقيت بعض الأسئلة مفتقرة إلى الإجابات، فعندها ستقول: إن كل شيء يجب أن لا يكون من دون دليل. وفيما يتعلق بالمصنوعات البشرية ندرك حجم علم وتدبير الصانع من خلال إتقان صنعه.

يقول هيوم: لماذا تقارن عين الإنسان بهذا النوع من المصنوعات؟ فلنقارنها بصغير الأرنب الذي هو كائن طبيعي أيضاً. لماذا تعتبر الدقة في شبكية وقدحية العين دليلاً على حكمة الصانع؟! في حين أن الوجود

المتناسق والمتناغم لصغير الأرنب، إنما هو نتاج التزاوج بين والديه. ولا يمكنك أن تثبت من هذا الطريق أي علم أو حكمة في الأرنب الاثنى والأرنب الذكر.

فكما أنك لا تستتج من نشاط ومرونة ونعومة صغير الأرنب أي علم أو حكمة لوالديه، عليك أن تتخذ ذات الموقف بالنسبة إلى عين الإنسان.

والنتيجة هي أن الأشياء في العالم على قسمين:

1 - الأشياء التي نتوصل من خلال إتقانها إلى علم وحكمة الصانع، من قبيل: المصنوعات البشرية.

2 - الأشياء التي لا نتوصل من خلال إتقانها إلى علم وحكمة الصانع، من قبيل: الموجودات الطبيعية.

لقد قدمت كلا هذين القسمين في إطار جواب واحد. ولكن لماذا يصحّ مثالك ولا يصحّ مثالي. وإذا لم يكن مثالي صحيحاً، لماذا يصحّ مثالك؟

الإجابة عن الإشكال الأول لهيوم

الجواب: لو لم يكن والدا الأرنب على مثل هذه الدقة، لما خرج صغيرهما على هذا الشكل من الدقة والرشاقة. ونحن ننقل هذا الكلام إلى والدي الأرنب ونسألهما: لماذا كان وليدكما على هذا المستوى من الإتقان؟ فإن قلت: إنهما بدورهما نتاج لمسار طبيعي، نقلنا السؤال إلى والديهما، وهكذا حتى نصل إلى الأرنب الأول. وعندها سوف تضطرّ إلى إسناد إتقان صنع صغير الأرنب إلى ناظم وصانع عالم وحكيم. وعليه لن يكون هناك من فائدة مترتبة على تقسيمك للأشياء إلى مصنوعات بشرية، ومصنوعات طبيعية. وإنما في كلا القسمين نحتاج إلى صانع عالم وحكيم. غاية ما هنالك أننا في القسم الأول لا نحتاج إلى واسطة، وفي القسم الثاني نحتاج إلى واسطة.

وقيل في تأييد ديفد هيوم: إنك على كل حال قد ارتضيت أن لا تكون العلة المباشرة لصغير الأرنب عالمة وحكيمة، وهذا يكفي؛ إذ لا يمكنك من خلال إثبات إتقان صنع العين البشرية أن تستنتج وجود صانع عالم وحكيم مباشر لها.

ولكن يبدو أن هذا الكلام غير تام؛ لأن الذي يثبت وجود الله لا

يعتبره صانعاً بلا واسطة، وهذا المقدار يكفيه. وعليه يكون هناك في العالم صانع يتصف بالعلم والحكمة.

الإشكال الثاني

إذا كنتم من خلال ذلك تقصدون الأرناب الأولى، ثم تقولون: إن الذكر والأنثى الأولين لا يمكنهما أن يمنحا هذه الخصوصية لأنفسهما، وعليه يجب أن يكون لدينا صانع عالم وحكيم. ولكننا نقول ذات الشيء بالنسبة إلى ناظم مجموع العالم. فإن الله الناظم للعالم لا يمكنه أن يكون هو من أعطى لنفسه هذه الصفات الخاصة. وإن قلت: إن إلهنا المعهود لنا نحن المتدينون يمتلك مثل هذه القدرة، فإننا نقول في الجواب: إن صغير الأرنب يمتلك مثل هذه القدرة أيضاً. فإذا كان البناء على أن نقول بوجود يعطي لنفسه هذه الصفة وهذا النظم، فلماذا لا يكون ذلك الموجود هو صغير الأرنب؟

الإجابة عن الإشكال الثاني لديفيد هيوم

الجواب: إننا لا نقبل أو نرفض بالمطلق، وإنما نقول في هذا المقام بالتفصيل. فإن بعض الموجودات في العالم واجبة ومستقلة في الوجود والصفات، وبعض الموجودات ممكنة وغير مستقلة في الوجود والصفات. وإن الخالق والناظم جزء من القسم الأول، وإن صغير الأرنب جزء من القسم الثاني، وعليه يكون قياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق.

إلا أن هذا الجواب إنما يتمّ - بطبيعة الحال - إذا قصدنا برهان الوجود والإمكان، لنثبت هناك أن واجب الوجود بالذات، هو واجب الوجود من جميع الجهات. وعليه لن يعاني هذا الموجود من الفقر والنقص والاحتياج، كي يكون بحاجة إلى الغير والعلّة. بل إننا إذا بقينا في دائرة برهان النظم، سيكون دفع الإشكال مشكلاً، ولكن ليس هناك ما يضطرنا إلى البقاء ضمن هذه الدائرة.

تعزير الإشكال الثاني لديفيد هيوم

على أساس نظرية دارون

لقد تمّ تعزير ودعم الإشكال الثاني لديفيد هيوم بواسطة نظرية تشارلز دارون. يقول ديفيد هيوم: إن ما تراه من النظم في العالم إنما يعود سببه إلى أنك تعتبر الإنسان هو قطب العالم وأنه أشرف المخلوقات، ولذلك ترى العالم الطبيعي مسخّر من أجله.

من ذلك - على سبيل المثال - أنك تقول: إن عين الإنسان دقيقة ومنظمة بحيث أننا نشاهد جميع الأجسام. ولو سُئلت: ما الذي سيحصل لو كان الأمر على خلاف ذلك؟ سوف تقول: إن حياة الإنسان سوف تختل. وعليه فكأنك تريد أن تقول بأن العالم مخلوق بحيث لا تضطرب حياة البشر. أو أنك ترى الحصان موجوداً يتصف بالنظم؛ لأن الخيل تنفع البشر في حياته، وأما إذا كان نظام جسم الحصان بحيث يركل كل من يصادفه،

لن تعود لتقول بأن تركيبة الحصان منظمة، لأنه لن يعود قابلاً للانتفاع. في حين أن هذا النظام الذي لا تنتفع به يحتاج بدوره إلى نظم وتشكيلات استثنائية أيضاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الموارد التي يقول الإنسان بنظمها. من قبيل: حياة النباتات، والأزهار، والأشجار المثمرة، والنحل، والإبل، والطيور وما إلى ذلك.

وعليه فالخلاصة هي أنكم - أيها اللاهوتيون - كلما وجدتم منفعة في موجود أثبتتم له النظم، وقلتم: إنه موجود منظم. وبذلك فإن برهانكم يدور حول محور الإنسان⁽¹⁾.

فلو تخلّيت عن فرضيتك هذه، لن يكون بإمكانك إثبات وجود نظم في العالم. وبعبارة أخرى: لو كان هناك موجود في العالم تتعارض مصالحه مع الإنسان، فإن ذلك الموجود لن يشاهد نظماً في العالم أبداً. وعلى حد تعبير أحد أنصار ديفد هيوم: لكي يتمكن الإنسان من التعرّف، فقد تم تزويد الإنسان بجهاز عجيب ودقيق، ومع ذلك لا نجد أحداً يقول في إثبات وجود الله: «يا له من خلق بديع هو الذي عليه جسمنا، بحيث لا يتسبب عرقاً إلا عند الضرورة والحاجة!» وأما إذا اتضح في يوم ما أننا لو لم نتعرّف، فإن من شأن ذلك أن يؤدي بنا إلى الابتلاء بالأمراض أو الموت، ستجد هناك حينها

من يتمسك بهذه الظاهرة لإثبات وجود الله أيضاً.

الجواب عن التقرير الثاني لإشكال هيوم

على أساس نظرية دارون

إن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بأكثر الموارد التي نثبت النظم فيها، وإن لم يكن الأمر كذلك دائماً. فإننا - على سبيل المثال - نرى نظاماً عجيباً وغريباً في حياة النمل، ونستدل من خلال ذلك على وجود صانع عالم وحكيم، مع أن النمل بحسب الظاهر لا يقدم لنا نفعاً أو هذا ما يبدو في الحد الأدنى، حيث لم ندرك حتى الآن ما هي المنفعة التي يمكن للنمل أن يقدمها لنا. أو بالنسبة إلى النحل، فهو على الرغم من المنفعة التي يقدمها لنا، إلا أننا لا ندخل ذلك في أحكامنا فيما يتعلق بإثبات الصانع العالم والحكيم. أو فيما يتعلق بالأفاعي والعقارب التي تلحق الضرر بنا حد الموت، ولكن هذا لا يدفعنا إلى القول بعدم وجود نظم في تركيبه وخلق هذا النوع من الكائنات.

وعليه فإن كلام ديفد هيوم لا يصح على نحو الموجبة الكلية، وإن صحَّ على نحو الموجبة الجزئية، هذا أولاً. وثانياً في الموارد التي يصح فيها كلام ديفد هيوم، لا يضرّ باستدلالنا، وذلك للدليل الذي سوف نبخثه في الفصل القادم.

قلنا بأن هذا الإشكال الذي تناوله ديفيد هيوم قد تم تأييده بنظرية تشارلز دارون في القرن التاسع عشر للميلاد. ولذلك فإننا في البداية سوف نبين رؤية دارون بلغة مبسطة، لنتقل بعد ذلك إلى البحث في بيان ربط هذه النظرية بإشكال ديفيد هيوم. فنقول: خذ بنظر الاعتبار شخصاً يعمل على زراعة مختلف أنواع الأزهار في جينة. وهنا نأخذ صورتين بنظر الاعتبار:

الصورة الأولى: أن يكون هذا الشخص منذ البداية شغوفاً ومتعلقاً بنوع خاص من الأزهار، ولذلك فإنه يسعى إلى ترتيب الأمور في مزرعته بحيث تكون جميع الظروف لصالح النوع (أ) من الأزهار. وعلى هذا الأساس ينظم الشروط البيئية والمناخ المناسب لمصلحة هذه الأزهار، حتى إذا أدى ذلك إلى ذبول وموت الكثير من أنواع الأزهار الأخرى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى توزيع النور والتربة والسماد وما إلى ذلك. وبالتالي سيأتي اليوم الذي تكون فيها الشرائط كلها وفقاً لمزاج ذلك النوع الخاص من الأزهار فقط.

الصورة الثانية: أن لا يكون للشخص اهتمام بنوع خاص من الأزهار.

بل كان شخصاً مبتدئاً وعديم الخبرة بشؤون الزراعة والبستنة، فكان يرفع درجة حرارة المزرعة إلى خمسين درجة حيناً فيؤدي إلى تلف بعض الأزهار، ليعمل بعد ذلك إلى خفضها إلى حدود عشر درجات فيؤدي إلى موت نوع آخر من الأزهار، ثم يقوم اعتباطاً برفع مستوى الرطوبة فجأة، ليعيد خفض مستوى الرطوبة بعد ذلك إلى مستويات غير مناسبة، وهكذا. حتى تموت بالتدريج جميع الأزهار ولا يبقى منها إلا نوع واحد صادف أن يتمتع بمقاومة كافية تبقى على قيد الحياة.

وعليه في الصورة الأولى بقي نوع من الأزهار على قيد الحياة بسبب العناية الخاصة التي أولاها البستاني بسبب حبه له، وفي الصورة الثانية بقي نوع من الأزهار على قيد الحياة بسبب مقاومته الذاتية. وبذلك نكون قد صورنا حالتين من البقاء لنوع واحد من الأزهار.

لنأخذ الآن بنظر الاعتبار زهرة وجود النوع الإنسان في مزرعة الحياة على الأرض. نجد أن جميع الظروف معدة لمصلحة بقاء هذا الكائن. فلو اقتربت الشمس من الأرض مسافة مئة كيلو متر أو ابتعدت عنها بنفس المقدار، سوف تغدو حياة الإنسان على الأرض مستحيلة.

ولو اقترب القمر من الأرض فسوف يعلو مستوى المدّ وسطح البحر بحيث يغطي اليابسة في الكرة الأرضية كلها، ولو ابتعد ستغور مياه البحار، الأمر الذي يؤدي إلى انعدام حياة الكائنات أيضاً.

وهنا يقول اللاهوتيون: إن الظروف المؤاتية على الأرض تثبت لنا أن الإنسان أثير على الله، وأنه رغم انقراض الدينصورات والماموثات وبعض الأنواع الأخرى من الحيوانات والنباتات، ولكننا بقينا على قيد الحياة. وهذا يثبت أن الإنسان يمثل الصورة الأولى من الصورتين المتقدمتين في مثالنا.

وأما دارون فيقول: إن بقاء النوع الإنساني على الأرض كان بسبب مقاومته الذاتية. لأن الظروف التي مرّت على الأرض كانت عصبية إلى الحد الذي بادت معه الكثير من الكائنات، ومنها بعض أنواع النباتات والحيوانات على ما هو مثبت في التاريخ البشري المكتوب منذ ستة آلاف سنة، ولو شهدنا ظروفاً أصعب ربما كان الإنسان من جملة المنقرضات.

إذن يمكن لمهندس العالم من وجهة نظر دارون أن يكون عديم الخبرة - والعياذ بالله - ومع ذلك يبقى الإنسان على قيد الحياة لما يتمتع به من القدرات الذاتية ومقاومة الظروف القاسية. ولكن ليس هناك دليل واحد يمكنه التأكيد على إمكانية بقاء الإنسان وخلوده في الأرض إلى الأبد⁽¹⁾.

البعد الكلامي واللاهوتي لنظرية دارون

إن لنظرية دارون بعداً أحيائياً، وبعداً أيديولوجياً وكلامياً. فهو يقول

1- انظر: كتاب (أصل الأنواع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدكتور نور الدين فرهيخته، ونقله إلى اللغة العربية: إسماعيل مظهر.

من الناحية العقائدية: إذا كان مؤيد برهان النظم يذهب إلى اعتبار الإنسان أثيراً عند الله، عليه أن يأتي بدليل يثبت أن الإنسان سيقى مخلداً في الوجود إلى الأبد. وبعبارة أخرى: إن بقاء الإنسان على قيد الحياة إلى هذه اللحظة ينسجم مع كلتا الصورتين المتقدمتين. إلا أن البقاء الدائم لا يتناغم إلا مع كون الإنسان هو الأثير من بين جميع الكائنات عند الله. وربما سوف ينقرض نسل البشر بفعل حادثتين مهيبتين ستضربان الكرة الأرضية.

الإيمان هو الشرط في محبوبة الإنسان من الناحية الدينية

إشكال: إن الناس ما داموا متصفين بالإيمان والتقوى فإنهم سينالون المحبة والحظوة عند الله، ويكونون أفضل حتى من الملائكة. وإلا فإنهم إن نزعوا التقوى منهم سيكونون أسوأ حتى من البهائم.

الجواب: إن محبوبة الإنسان من وجهة نظر الأديان ليست مقيدة بقيد أو شرط. بل هي ترى محبوبة النوع الإنساني بشكل مطلق. بمعنى أنها محبوبة لا بشرط، وليست محبوبة لا بشرط. نعم يمكن لنا في الوقت نفسه أن نتصور محبة خاصة لبعض الأشخاص بعينهم.

نقد الملاك المذكور لمحبووية الإنسان

لو كان الإيمان هو الشرط في محبوبة الإنسان وعدم حرمانه من النعم الإلهية، لكان الله قد حرم الكافرين من تلك النعم، في حين أن هذا ليس هو ما نراه على أرض الواقع. كما أن الله تعالى يقول في آيات القرآن الكريم: ﴿أَمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ... وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾⁽¹⁾.

إشكال: قد يكون الإنسان محبوباً لله، ولكنه مع ذلك لا يبقى في هذه الأرض إلى الأبد، وسوف ينتقل إلى عالم آخر.

الجواب: إن كلامنا وبحثنا الآن يدور حول النظم في عالم الطبيعة ومحبووية الإنسان في هذه الدنيا. وإنه يجب أن يبقى في عالم الطبيعة طبقاً للنظم الموجود.

يضاف إلى ذلك أنه إذا تمّ التشكيك بأصل وجود الله ومهندس الكون، فإن التشكيك بوجود المعاد والعالم الآخر سيكون محل إشكال

1- الزخرف: 31-33.

بطريق أولى. ويمكن القول مرّة أخرى في تأييد نظرية دارون: هناك الكثير من أنواع الكائنات التي لا تزال باقية على قيد الحياة، ويمكن لكل نوع من هذه الأنواع أن تدعي: (إننا أثيرون عند الله، والدليل على ذلك هو بقاءنا حتى الآن على قيد الحياة دون سائر الأنواع المنقرضة). إلا أن هذا إنما يصح ويكون ممكناً ما لم ينقرض هذا النوع. وإلا فإنه عندما ينقرض سيتضح أن بقاءه إنما كان بسبب مقاومته للصعاب، وليس لأنه أثير عند الله.

الإشكال على تقوية إشكال هيوم على أساس نظرية دارون

الإشكال الأول

إن النقطة الأولى التي يجب الالتفات إليها هي أن عالم الأحياء بوصفه عالم أحياء، لا يفهم المحبوبة والمقاومة، فهو في الحقيقة لا يرى سوى البقاء وعدم البقاء.

وعليه فإن الشخص اللاهوتي ودارون يتساويان من هذه الجهة، وكما أن اللاهوتي لا يقول: «لقد بقينا لأننا محبوبون»، كذلك لا يقول دارون: «لقد بقينا لأننا مقاومون». بمعنى أن بقاء النوع لا يثبت أحد هذين الاحتمالين.

أما النقطة الثانية فهي أن الشخص اللاهوتي لا يتمسك بالبقاء في إثبات محبوبيته، وإنما يقيم لذلك دليلين آخرين. وذلك لأن هناك الكثير من الموجودات الباقية، فيجب أن تكون لذلك محبوبة عند الله أيضاً. هناك من اللاهوتيين من يرتضي الدليل الأول، وهناك منهم من يرتضي الدليل الثاني، وهناك منهم من يرتضي كلا الدليلين.

أدلة اللاهوتيين على محبوبية الإنسان عند الله

الدليل الأول: الوحي الإلهي إلى الإنسان

إن الدليل الأول يتوقف على ثلاث مقدمات وفرضيات.

المقدمة الأولى: إن العلم الحضورى لا يقبل الخطأ.

المقدمة الثانية: الوحي الإلهي نوع من العلم الحضورى.

وهنا لا بد من الالتفات إلى أن حقيقة الوحي قد وقعت مورداً للاختلاف. بيد أن أغلب الفلاسفة يرون الدين والوحي علماً. بل يرونهما من سنخ العلم الحضورى الذي يحضر فيه المعلوم بنفسه لدى العالم أيضاً، وليس صورة حاصلة منه.

والعلم الحضورى ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام:

أ - العلم الحضورى للنفس بذاتها ويقوى وأفعال وانفعالات النفس.

ب - إن العلم الحضورى للعرفاء والكاملين من أفراد البشر، والذي هو عبارة عن: (الكشف، والشهود، والإلهام)، متاح لجميع أفراد البشر، حيث باستطاعة الجميع أن يبلغوا هذه المرتبة، ولكن من الناحية العملية لم يتمكن من الوصول إلى هذه المرتبة سوى عدد قليل من أفراد البشر.

ج - العلم الحضورى الخاص بالأنبياء، الذي يعبر عنه بـ (الوحي).

المقدمة الثالثة (التي هي نتيجة للمقدمتين السابقتين): إن الوحي الإلهي لا يقبل الخطأ.

وعلى أساس هذه المقدمات الثلاثة، يقول اللاهوتيون: إن إله العالم قال في بعض آياته: «لقد خلقت العالم من أجل الإنسان».

ولو قال شخص: إن دليلك يقوم على ثلاث فرضيات لا يقبلها الخصم. قلنا: حتى إذا لم يقبل الخصم بها، إلا أننا بهذه الطريقة نخرج أنفسنا من ذلك البحث الأحيائي والعقيم.

الدليل الثاني: من طريق العلة الغائية وبرهان إمكان الأشرف

أما الدليل الثاني فهو الدخول من طريق العلة الغائية وبرهان إمكان الأشرف. فبمقتضى القول بأن العالم هو النظام الأحسن (ومن بين أكبر أنصار هذه النظرية في الشرق أبو حامد الغزالي، وفي الغرب لايب نيتز)، يكون البشر أشرف المخلوقات.

وعلى الرغم من وجود الكثير من المخالفين لهذين الدليلين، إلا أن فائدتهما تكمن في أننا لا نضطر بعد ذلك إلى الدخول في بحث الأحياء.

الإشكال الثاني

سؤال: إن الدليل الذي يقيمه تشارلز دارون على البقاء بمقاومة النوع، دليل دوري. لأننا نسأله: ما هي الكائنات الباقية والأصلح؟ يقول: إنها الأكثر

مقاومة. ثم نسأله: من هي الكائنات الأكثر مقاومة؟ يقول: إنها الكائنات الباقية والأصلح.

ومن هنا فإن كلامه لا يمكن أن يشكل مانعاً يحول دون فرضية محبوبة الإنسان.

الجواب: إن هذا الكلام قد يصلح في موضع آخر، ولكنه لا ينسجم مع محل بحثنا. إذ يمكن لدارون أن يسألنا في هذا الموضع الراهن: ما هو الدليل على محبوبة الإنسان عند الله؟ إذا كان الدليل على هذه المحبوبة هو بقاء الإنسان على قيد الحياة، فإننا نقول: إن هذا البقاء لا يختص بالإنسان فقط. وإذا قلتم: إن بقاءه إنما هو بسبب محبوبيته. قلنا بدورنا: يجب أن تكون سائر الموجودات الأخرى محبوبة كذلك، لأنها باقية أيضاً. وعليه ربما كانت هي أشرف المخلوقات وليس الإنسان. وباختصار: ليس هناك وجه لاختصاص الإنسان بالمحبة.

مناقشة صفة محبوبية وأشرفية الإنسان من زاوية العقل والنقل

علينا في ختام هذا البحث أن ندقق في الدليل على أشرفية الإنسان؟
فهل لدينا دليل - أعم من أن يكون عقلياً أو نقلياً - على أن عالم الطبيعة أو ما
فوقه (عالم الوجود)، قد خلق من أجلنا نحن البشر أم لا؟

ألا تدل آيات القرآن، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ...﴾⁽¹⁾، أو قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ﴾⁽²⁾ على هذا الأمر؟ والحال أنه تعالى يقول في تنمة الآية الأولى:
﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽³⁾، فيكون الله قد فضل الإنسان
على بعض مخلوقاته، ولم يفضله عليها كلها.

وهل الحديث القدسي القائل: «لولاك لما خلقت الأفلاك»، يكفينا
من ناحية السند والدلالة أم لا؟ وباختصار: هل لدينا من الآيات والروايات
دليل محكم وتام على هذا المعنى أم لا؟ وهل هناك دليل عقلي في المقام
أم لا؟ وهل نقول نحن بأشرفية الإنسان أم لا؟

1-الإسراء: 70.

2-المؤمنون: 14.

3-الإسراء: 70.

مناقشة ونقد الأدلة النقلية

ونضيف على ماتقدم في هذا الشأن أن قول الله تعالى في القرآن: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽¹⁾، ليس فيه دلالة على أن الإنسان أشرف من جميع المخلوقات، حتى وإن جاء في سياق الحديث عن مسار خلق الإنسان، إذ يمكن أن يعود هذا الكلام إلى خلق العالم برمته.

فلو قام نجار - على سبيل المثال - بصناعة الكثير من الطاولات والكراسي، وصادف أن لا يكون الكرسي الأخير أفضل الكراسي التي صنعها، ثم قال: «ما أروعني من نجار»، يكون مع ذلك صادقاً في كلامه. إذن لا يجب لصدق الآية الكريمة أن يكون ما ذكر فيها آخراً من أحسن ما خلق الله.

وأما الآية الكريمة القائلة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽²⁾، فهي على ما يبدو غير وافية بالمقام أيضاً؛ إذ يجب علينا في مقام الحكم والقضاء أن نلاحظ جميع الآيات الواردة في مدح وذم الإنسان. فإلى جوار هذه الآية، هناك آية أخرى تقول: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁽³⁾. وإذا كان هناك آية

1- المؤمنون: 14.

2- البقرة: 30.

3- الأحزاب: 72.

تقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁽¹⁾، هناك في المقابل آية أخرى في ذات السورة تقول: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾⁽²⁾.

مناقشة ونقد الأدلة العقلية

الدليل الأول: الأكمالية الوجودية للإنسان بالقياس

الى سائر الموجودات

إشكال: عندما نقارن بين الإنسان وبين سائر الكائنات الأخرى، نجد أن الإنسان واجد لجميع كمالات الجمادات والنباتات والحيوانات، في حين أنها لا تمتلك الكمال الذي يمتلكه الإنسان. فالإنسان يمتلك قوة التفكير، في حين لا أحد من الموجودات الأخرى يمتلك هذه القوة، وعليه يكون الإنسان من هذه الناحية أشرف الكائنات.

الجواب: إن هذا الكمال الذي تثبتونه للإنسان بهذا الكلام هو كمال فلسفي ووجودي، في حين أن بحثنا يدور حول الكمال والأشرفية الأخلاقية والقيمية.

1-التين: 4.

2-التين: 5.

الدليل الثاني: اختيار الإنسان

إشكال: إن حدود الاختيارات التي يتمتع بها الإنسان، تشكل دليلاً على أنه أكمل وأشرف الكائنات.

الجواب: إن هذا الكلام يتوقف على إثبات الأمور الآتية:

أولاً: إن الإنسام مختار.

وثانياً: إن الاختيار كمال.

وثالثاً: إن الإنسان وحده هو الكائن المختار. في حين أنك تعتبر الجن كائناً مختاراً، واليهود والمسيحيون يذهبون إلى القول بأن الملائكة كائنات مختارة. وباختصار: يبدو أن القرآن الكريم والروايات الشريفة لا تحتوي على دليل تام وكامل على إثبات أن الإنسان أشرف الكائنات. بل إن الشيء الوحيد الذي يمكن القول به هو أننا من مجموع الآيات والروايات يمكن أن نتوصل إلى نوع من التواتر في هذا الشأن. ولذلك فإننا من حيث المجموع نؤمن بهذا المعنى القائل: «إن الإنسان أشرف المخلوقات».

بحث ارتباط الإشكال الثاني لديفيد هيوم بنظرية دارون

ما هي الصلة الرابطة بين نظرية دارون والإشكال الثاني لديفيد هيوم؟

كان هيوم يقول: إن برهان النظم يُفترض فيه أمران، وهما:

أولاً: إن الإنسان أشرف المخلوقات.

ثانياً: إن كل شيء مخلوق من أجل الإنسان.

في حين أن هذين الأمرين لم يتم إثباتهما بعد.

وهنا يقول لسان حال تشارلز دارون: ليس الأمر بأنهما لم يتم إثباتهما

فحسب، بل الثابت هو العكس؛ لأن السرّ في بقاء النوع الإنساني على وجه

الأرض لا يكمن في محبوبة الإنسان، بل في مقاومته وقدرته على التحمّل

والبقاء.

والجدير بالذكر هنا أن دارون لم يكن ملحداً، بل كان شخصاً

لاهوتياً، وكان يشير تلويحاً إلى إيمانه بوجود الله، وأنه حتى إذا أشكل على

برهان النظم، يبقى وجود الله عنده ثابتاً؛ إذ يجب أن يكون هو الذي خلق

الكائنات الأولى.

ويحكى أنه عند موته واحتضاره كان قد ضمّ الكتاب المقدّس إلى

صدره، معتقداً أنه مادام في كنف الكتاب المقدس، لن يصيبه سوء. وعندما

اقترح كارل ماركس أن يهديه كتاب (رأس المال)، امتنع دارون عن قبول هذا المقترح لسببين، أولهما: أنه لم يكن متخصصاً في علم الاقتصاد، وقد يكون في ذلك إغراء بالقارئ على أن يوافقه الرأي فيما ذكره في هذا الكتاب. والسبب الآخر: أن كارل ماركس قد هاجم المقدسات الدينية في أكثر من موضع من كتابه، في حين أن تشارلز دارون شخص مسيحي كاثوليكي ملتزم، ولا يوافقه الرأي فيما ذهب إليه من هذه الناحية.

نظرية دارون وقصة الخلق

طبقاً لنظرية دارون لم يتم خلق آدم وحواء من الطين ابتداءً، وإنما هما حصيلة تطوّر وتكامل الكائنات السابقة والبشر الأوائل عبر سلالات القردة.

وبذلك يكون ظاهر الآيات والروايات التي تروي قصة الخلق مخالفاً لهذه النظرية. كما أن قصة الخلق على ما وردت في سفر التكوين - وهو السفر الأول من الأسفار الخمسة في التوراة - تخالف هذه النظرية أيضاً.

لم ترد قصة الخلق في الإنجيل. ولكن كما نعلم فإن اليهود لا يؤمنون بغير التوراة، أما المسيحيون فيؤمنون بكل من التوراة والإنجيل. وعليه تكون نظرية دارون مخالفة لدينهم ولمعتقد أكثر المتدينين في العالم.

وقال تشارلز دارون في الجواب عن هذا الإشكال والسؤال: إن ما ورد

في الكتاب المقدس ليس نصاً لا يقبل التأويل، بل هو ظاهر ويمكن حمله على هذا المعنى.

وأما المفكرون الإسلاميون من الذين أدلوا بدلوهم في هذا الشأن، فقد انقسموا إلى قسمين:

فقد عمد العلامة الطباطبائي في الجزء السادس عشر من تفسير الميزان تحت عنوان (كلام في كينونة الإنسان الأولى)، والأستاذ محمد تقي الجعفري في شرح الخطبة الأولى من (نهج البلاغة)، إلى رفض هذه النظرية. كما خالفها الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي في كتيب له بعنوان (خلقت انسان از نظر قرآن)⁽¹⁾.

وعلى المقلب الآخر كتب الدكتور يد الله سحابي رداً على العلامة الطباطبائي، حيث صرح هناك بموافقة لنظرية دارون. وأما الأستاذ الشيخ علي المشكيني فكان قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران قد ألف كتاباً باللغة العربية - وقد تمت ترجمته إلى اللغة الفارسية لاحقاً - أعلن فيه عن موافقة لهذه النظرية، ولكنه بعد انتصار الثورة الإسلامية قال في إحدى خطبه في صلاة الجمعة - التي كان يلقيها في مدينة قم - كلاماً يبدو منه العدول عن النتائج التي توصل إليها في ذلك الكتاب، ولكنه مع ذلك أضاف

1- أي: (خلق الإنسان في منظار القرآن).

قائلاً: حتى إذا قبلنا بهذه النظرية، لن يكون فيها ما يخالف القرآن الكريم.

وقد تعرّض الشهيد مرتضى المطهري في كتابه (الدوافع نحو المادية)⁽¹⁾ إلى بحث بشأن نظرية دارون ومخالفة الدين والإله. ولكنه في كتاب (فلسفة التاريخ) - الذي صدر بعد استشهاده - لم يبادر إلى رفض هذه النظرية، بل قد يلوح من كلامه هناك أنه يميل إلى الموافقة عليها.

1- عنوانه في الأصل الفارسي: (علل گرایش به مادگرایی).

النواحي المختلفة في نظرية دارون

يبدو أن علينا ملاحظة هذه النظرية من ناحيتين:

1 - من ناحية البعد الأحيائي

من هذه الناحية لا يحق لغير العلماء في حقل الأحياء أن يبدو رأيهم. فالذي لا يعرف أبجدية علم ما، من الطبيعي أن لا يعطى الحق في أن يدلي بدلوه فيه. فما الذي يقوله علماء الأحياء في هذا الشأن؟ إنهم يقولون: إن هذه النظرية لم يتم إثبات أركانها بشكل كامل، ولا تزال هناك سلسلة من الفجوات والحلقات المفقودة فيها. وفي الوقت نفسه نجد أن أعداد المخالفين لنظرية دارون آخذة في التناقص يوماً بعد يوم، وفي المقابل فإن عدد الموافقين له في ازدياد.

وعليه أولاً: ليس جميع العلماء يوافقون دارون فيما توصل إليه. وثانياً: حتى الموافقين له يعترفون بوجود مواطن خلل في هذه النظرية.

2 - الرؤية الكلامية والاعتقادية

هل تتوافق هذه النظرية مع مصادرنا ونصوصنا الدينية أم لا؟

من هذه الناحية على الرغم من أن ظواهر الآيات والروايات تخالف هذه النظرية، ولكنني أرى أن جميع الآيات والروايات تقف عند حدّ

الظهور، وبذلك تكون قابلة للتأويل، ولا يوجد لدينا أي دليل قاطع يمكن اعتباره نصاً في هذا الشأن.

وهنا يرد هذا السؤال على الذهن: ماذا لو تحولت هذه النظرية يوماً إلى قانون وأصل؟ كما حصل ذلك مع نظرية كوبرنيك في علم الهيئة، حيث تم تثبيتها بالتدريج، حتى لم يعد هناك حالياً شخص في العالم يوافق هيئة بطليموس. فما الذي يمكن فعله حينها؟

نقول في الإجابة عن هذا السؤال: إن هذا البحث يرتبط ببحث التعارض بين العلم والدين الذي هو أحد عناوين فلسفة الدين. وفي هذا البحث الذي سوف نتناوله في المستقبل - إن شاء الله تعالى - سوف نبيّن أن فلاسفة اللاهوت قد سلكوا في هذه المسألة ثمانية مسالك مختلفة.

عودة إلى الإشكال الثاني لهيوم

استنكار الإشكال الأول على هيوم

نعود الآن إلى أصل الإشكال الذي طرحه ديفد هيوم. تقدم أن ذكرنا أن هيوم كان يقول على نحو الموجبة الكلية: إنكم ترون النظم دائماً في الموضوع الذي ينتهي لصالحكم، إلا أن هذا الكلام ليس تاماً.

الإشكال الثاني على هيوم

إن الإشكال الثاني على كلام ديفد هيوم هو أننا لا نرتضي كلامه حتى على نحو الموجبة الجزئية. إذ حتى في مثل هذه الموارد نجد توجه الربح في مصلحتنا قد أدى إلى اكتشافنا للنظم الموجود بشكل أسرع. لا أن يكون الربح هو الذي أدى بنا إلى اختلاق النظم. فقد تصوّرت أن الربح في الموارد يחדش في برهان النظم، في حين أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الربح لم يتسبب في خلق النظم، وإنما أدى إلى اكتشاف النظم القائم أساساً. من قبيل أن تكون يد ابنك، ويد ابن أخيك، ويد ابن جارك مصابة بالشلل، وتدرك قبل كل شيء وجود العطب في يد ابنك. وإن قربك من ابنك أدى بك إلى الوقوف على المرض بشكل أسرع، لا أن يكون فهمك هو الذي تسبب بظهور الشلل في يد ابنك.

الإشكال الثالث لهيوم

يقول هيوم: لو افترضنا تامة برهان النظم، سيكون لدينا عدد من الناظمين بعدد الكائنات المنظمة في العالم. فعين المدبّر لها ناظم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأذن. وهكذا هو الشأن بالنسبة إلى النحل المنتج للعسل وما إلى ذلك. وعليه كيف لنا أن نثبت أن جميع هؤلاء الناظمين هم شخص واحد؟ فربما كان هنا الكثير من الناظمين في العالم.

الجواب عن الإشكال الثالث

حتى لو أردنا القول بوجود ناظم واحد مدبّر من دون واسطة، كان إشكالك وارداً أيضاً. ولكن ما هو المحذور في أن يكون لدينا بالدرجة الأولى ناظمون متعددون؟ بيد أن هؤلاء المدبّرين الفرعيين يأخذون بالتناقص شيئاً فشيئاً، حتى ينحصر أمرهم بناظم واحد. إذن لا يكون هذا الإشكال وارداً أيضاً؛ لأن المتدينين ليسوا بصدد تعريف الله بوصفه ناظماً للكائنات من دون وسائط.

الإشكال الرابع لهيوم

لو أن الظواهر المنظمة تثبت الصانع المنظم، فإن الظواهر العبثية والعشوائية بدورها تثبت الصانع العبثي وغير المنظم أيضاً. فلماذا ترون العيون السليمة فقط، ولا تنظرون إلى العيون الحول والعشماء والعمياء أيضاً؟ فإذا كان الرجوع إلى الظواهر غير ناجع، فعليكم عدم الرجوع إلى الظواهر أيضاً،

وإذا كان ناجعاً، فلا بد من الرجوع إلى جميع الظواهر، والنظر إلى الجميع بعين واحدة. فكما ترون الخيرات والحسنات، عليكم النظر إلى السيئات والشور والقبايح أيضاً.

مناقشة الإشكال الرابع

إن هذا الإشكال قويّ نسبياً، والإجابة عنه رهن ببحث الشرور. إن بحث الشرور بدوره من الأبحاث الهامة في فلسفة اللاهوت والذي سنبحثه بالتفصيل لاحقاً. وأما هنا فسوف نكتفي بتوضيح الجزء المرتبط ببحثنا فقط.

إجمالي بحث الشرور في فلسفة اللاهوت

هناك الكثير من التقسيمات في حقل الشرور. والتقسيم المعروف والذي يمكن الدفاع عنه هو الحصر الاستقرائي للشرور الموجودة أو التي يبدو أنها موجودة، والذي يقسم الشرور إلى أربعة أقسام:

تقسيم الشرور

1 - الشرور الطبيعية⁽¹⁾: التي لا صلة لها بأفعال الإنسان، من قبيل: الزلازل، والبراكين، والسيول، والجفاف، والمجاعات، وما إلى ذلك.

2 - الشرور الأخلاقية⁽²⁾: التي تنشأ من اختيار الإنسان، والتي يتم التعبير عنها في الأديان بالمعاصي أو الذنوب.

3 - الأوجاع والأحزان: تشير كلمة الوجع إلى الآلام الجسدية، وكلمة الحزن تشير إلى الآلام الروحية. وبطبيعة الحال سيأتي في ذلك البحث أن جميع الآلام واللذات هي روحية ونفسية، وأنه لا فرق بين الأوجاع والأحزان. إذ اللذة ما لم تدرك، لن تكون لذة. والألم ما لم يدرك لا يُعدّ ألماً. وعليه لا معنى لقول الشخص: «منذ أسبوعين وأنا أعاني من صداع لا

1. Natural evils.

2. Moral evils.

أشعر به على الإطلاق! »

بالنظر إلى أن العلم أمر مجرد، والأمر المجرد لا يحصل إلا بالنسبة إلى الكائن المجرد، يتضح أن الجسم ليس له إدراك أبداً، ولذلك فإنه لا يدرك اللذة والوجع. ولكن حيث يكون الجسم واسطة لإدراك الألم، نقول من باب المسامحة: إن الألم جسماني، وإذا لم يكن الجسم واسطة، نقول: إن الألم روحاني ونفساني.

4 - الشرور ما بعد الطبيعية⁽¹⁾: لم يقل أحد قبل لايب نيتز بهذا النوع من الشرور. والمراد أنه حيث لا يكون الكامل والواجب في العالم سوى شخص واحد، فإن جميع ما سوى هذا الواحد يعتريه النقص والإمكان. والشيء الممكن هو محدود قهراً، والمحدودية علامة على النقص، وعليه فإن جميع ما سوى الله عبارة عن نقص وشرور.

وبهذا المعنى يمكن العمل على تسرية إشكال ديفد هيوم على جميع الموارد الأربعة، والقول: لماذا تنظرون إلى النظم والحسن فقط، فانظروا إلى الشرور والعبث وانعدام النظم أيضاً. فإذا قال هؤلاء إن صانع العالم يجب أن يكون منظماً، فإن هؤلاء على المقلب الآخر يقولون العكس هو الصحيح، وإن صانع العالم يجب أن يكون غير منظم. فلماذا تقيسون الأمور بمقياس واحد فقط؟!

الأجوبة عن إشكال الشرور في العالم

هناك في بحث الشرور خمسة إجابات وأقوال مختلفة. وفي كل جواب يتمّ به البحث، يمكن أن يكون جواباً عن إشكال ديفد هيوم أيضاً. ويمكن بيان تلك الأقوال والإجابات المختلفة على النحو الآتي:

1 - جواب إفلاطون: إن الشرّ في الأساس أمر عديمي، ولا وجود له في العالم. ثم عمد القديس أوغسطين إلى تبني هذا الرأي أيضاً.

2 - جواب أرسطو: إن الشرّ - خلافاً لإفلاطون - أمر وجودي، بيد أن هناك خمس حالات يمكن تصوّرها في عالم المخلوقات، وإن الله لا يخلق منها سوى الحالتين الأوليين، وإن هذا المقدار من الشر لا مناص منه.

الحالة الأولى: الخير المطلق، حيث خلق الله هذا العالم، وهو عالم الملكوت الذي لا وجود فيه حتى لذرة من الشر.

الحالة الثانية: الخير الكثير والشر القليل، وهذا العالم قد خلقه الله أيضاً، وهو عالم الطبيعة والماديات.

الحالة الثالثة: الخير والشر المتساويان، وهذه الحالة تستلزم اللغوية، ويستحيل على الله أن يقوم بفعل اللغو. فإن هذا الأمر يشبه من يقوم بوضع ملعقة من الملح على الطعام، ثم يضيف بعدها ملعقة تزيل أثر الملح، فيحتاج إثرها إلى وضع ملعقة ملح أخرى، وهكذا دواليك، فإذا تكرّر هذا الأمر

سيعود طعم الوجبة إلى حالته الأولى، ويكون تكرار هذه العملية لغواً وعبثاً.

الحالة الرابعة: الشر الكثير والخير القليل، وهذا الفرض لا ينسجم مع اتصاف الله بأنه خير مطلق.

الحالة الخامسة: الشرّ المطلق، وهذه الحالة بدورها تتعارض مع اتصاف الله بكون خير مطلق.

3 - جواب القديس إيرانوس: وهو من العلماء المسيحيين في القرن الثالث للميلاد.

4 - جواب القائلين بالكلام التحقيقي: جواب واحد من المذاهب الكلامية المسيحية في القرن الأخير، والذي يعرف بالكلام التحقيقي.

5 - جواب جماعة العلم المسيحي: جواب إحدى الفرق الكلامية المسيحية الأخرى، واسمها (حركة العلم المسيحي)⁽¹⁾.

وقد اختار فلاسفتنا ومتكلمونا القول الأول أو الثاني. وكل جواب يتم اختياره هنا، يكون هو الجواب عن إشكال ديفد هيوم.

إشكال: حيث أن الإنسان محدود، وغير محيط بجميع العالم وما يكتنفه من الأسرار، فإنه يرى بعض الموارد على أنها ضرور وانعدام للنظم،

ويحسبها من الأمور العبثية، في حين أنها في الحقيقة ليست كذلك، وأن النظم والخير هو الذي يحكم جميع العالم، وعليه لا يكون إشكال هيوم وارداً.

الجواب: لقد كان لهذا الكلام أنصار منذ العصور القديمة. بيد أنه حتى إذا كان موقفاً، فإنما يرد - في الحد الأدنى - بشأن القسم الثالث من الشرور. إذ لو كنت أعاني من ألم الأسنان، لا يمكنك القول: إن هذا الألم يجب أن يكون ضرورياً لكل عالم الوجود؛ إذ يمكن لي القول: لماذا لا يكون هذا الوجع حادثاً بالنسبة لك أو بالنسبة إلى ذلك الشخص الآخر، وبعبارة أخرى: لماذا يتحتم عليّ أنا بالذات أن أتحمل الألم؛ إذ يمكن له أن يكون في أسنانك وأسنان أي شخص آخر غيري، دون أن يختلف الأمر بالنسبة إلى العالم والوجود.

إشكال: عندما يكون الهدف من خلق العالم هو تعالي وتكامل الإنسان، ربما كان وجع الأسنان خيراً وكمالاً لك.

الجواب: إن هذا الكلام دقيق، وهو يعود إلى القول الثالث، أو جواب القديس إيرناؤوس.

إشكال: إن الألم حيث يكون أمراً وجودياً فهو خير، ولولا الألم لما تعرّفنا إلى المرض.

الجواب: صحيح أن الألم مخبر صادق عن المرض، ويكون من هذه

الناحية أمراً حسناً، وعلى الرغم من إشارة جلال الدين الرومي وبعض العرفاء الآخرين إلى هذا المعنى، ولكنه ليس تاماً. لأننا نقول: لماذا يجب أن يكون هناك مرض في الأصل، لأصاب به بعد ذلك، وأكون محتاجاً إلى تناول الدواء؟

الإشكال الخامس لديفيد هيوم: عدم إثبات المهارة

والحكمة الأزلية لله

يقول ديفيد هيوم: لو كان برهان النظم تاماً للدلالة على أن صانع العالم هو الآن مديره ومدبره. إلا أنه لا يثبت كفاءته ودقته وحكمته الأزلية الثابتة من أول الأمر. وإن إثبات مديرية الله منذ البداية بهذا الدليل لا يعدو كونه مغالطة. ربما كان الصانع قد قام أولاً بصنع الكثير من العوالم المضطربة وغير المنظمة، ثم قام بتدبيرها والقضاء عليها، لينتهي بها إلى الوضع المنظم الذي نشهده حالياً. وعليه يكون إلهكم شخصاً مخضراً طاعناً في السن. وإن كفاءته ومهارته تأتي من طول عمره وتجاربه الكثيرة، وليس لأنه يتصف منذ البداية بالحكمة والنظم والخبرة. وهو بذلك يشبه النجار الذي يتمكن من إتقان صنع كرسي بعد أربع سنوات من العمل الدؤوب في مهنة النجارة. بيد أن هذا الكرسي المتقن لا يدل على أن النجار كان ماهراً في حرفته منذ البداية. وعليه من أين لنا أن نعلم بأن ناظم العالم كان ماهراً ومتقناً للصنع منذ بداية الأمر، كما هو مفروض كلام المتدينين؟

الإجابة عن الإشكال الخامس لديفيد هيوم

لو قال شخص لديفيد هيوم: من أين لك أن تعلم أن الصانع قام بإتلاف وتدمير الكثير من العوالم؟ سيقول في الجواب: ومن أين لك أن تعلم أنه لم يقم بذلك؟ ومن هنا يجب عليكم إثبات الإتيان الأول الذي تدعونه للصانع. والجواب الصحيح هو: إذا كنت تؤمن بأصل وجود الناظم والمدبر، سنعمل لاحقاً بواسطة برهان آخر على إثبات أن إله الأديان لا يقع عرضة للتغيير والحوادث، وعليه فإن الإله والناظم الفعلي كان على هذه الصفة منذ القدم. وكلما كان دليلنا في ذلك البحث أقوى وأتم، كان جواب هذا الإشكال أكثر إتقاناً وإحكاماً. وعليه فإن إشكال ديفيد هيوم إنما يكون وارداً إذا تم إثبات قابلية الله للتغيير، وإلا لن يكون هناك موضع لهذا الإشكال.

والنقطة التي يجب الالتفات إليها هنا هي أن هيوم يرى أن المستدل يسعى من خلال برهان النظم - بالإضافة إلى إثبات وجود الله - إلى أن يثبت لله ثلاث صفات رئيسة، في حين أن الأمر ليس كذلك. وعليه ما أن يتم إثبات أصل وجود الناظم المدبر، يكون ذلك كافياً للمستدل. وعليه نتوصل إلى النتائج الآتية:

أولاً: إن إشكال هيوم يقوم على مجرد توهم محض لا أساس له،

وعليه فإنه لا يحتاج إلى جواب.

وثانياً: على فرض الحاجة إلى الجواب، فإن ما تقدم يكفي جواباً على

كلامه.

يرى الكثير من الغربيين أن هذا الإشكال غير قابل للإجابة. ولكن بالإضافة إلى الأمرين المتقدمين، هل يمكن أن نجيب عنه بجواب آخر؟ فتأمل.

إشكال: إن مهارة وتدبير الله يجب أن يكون متأصلاً في وجوده، ولا معنى لأن يكتسب المهارة والعلم من خلال مخلوقاته.

الجواب: إن ديفد هيوم لا يريد القول بأن المخلوقات تمنح الخالق مهارة، بل الذي يريد قوله هو: ربما اكتسب الخالق المهارة بفعل الممارسة وكثرة التدريب والمران على الخلق، وبذلك تكاملت قدراته وازدهر الإبداع لديه. كما يحصل للنجار المبتدئ عندما يكثّر من التعامل مع الخشب.

قد يقول شخص: إن النجار لا يقوم بإبداع الكرسي فقط، بل هو بالإضافة إلى ذلك يمنح الأخشاب شكلها المناسب لتكون صالحة لصنع الكرسي، وعليه فإن كفاءته وإبداعه يعود - على أي حال - إلى شخصه، فيكون هو منشأ إبداعه وإتقانه. بيد أن هذا الفرق لا يحل المشكلة، لأن الكلام لم يكن حول ما إذا كان الآخر هو الذي أعطاه هذه المهارة، أو أنه هو الذي حصل عليها من تلقائه، وإنما الكلام في أنه هل كان حاصلًا على

تلك المهارة منذ البداية، أم أنه قد اكتسبها لاحقاً وبالتدرّج؟

استحالة قياس المهارة بالعلم والقدرة

لا ينبغي لشخص هنا أن يجري قياساً بين العلم والقدرة، إذ يمكن القول في العلم والقدرة: حيث يوجد العلم وتكون القدرة لدى المعلول والمخلوق، فإنهما يجب أن يكونا عند العلة بنحو أسمى وأشرف، وأما المهارة فلا معنى لأن تكون موجودة لدى المصنوع أيضاً.

الإشكال السادس لديفيد هيوم: إثبات إله غير الموحدين

يقول ديفيد هيوم: لو تمّ برهان النظم، فإن نتيجته ستكون مؤيدة لرأي الأديان الثنوية والأديان التي تقول بتعدد الآلهة. فإن الظواهر المنظمة تثبت وجود الإله العليم والناظم، وفي المقابل فإن الظواهر الضارة وغير المنظمة تثبت وجود الإله الشرير والضار وغير الحكيم. وبذلك يكون القول الفصل للزرادشتيين والثنويين، دون الموحدين. إن العالم المائل أمامنا يثبت لنا ضرورة أن يكون له عدّة آلهات، وإذا كان هناك من إله واحد؛ فيجب أن يكون هو إله الشر، إذ بإمكان إله الشر أن تصدر عنه بعض أمور الخير أيضاً. وأما إذا كان ذلك الإله الواحد هو إله الخير، فلا يمكنه أن يقوم حتى بشرّ واحد من الشرور الموجودة في العالم.

الإجابة عن الإشكال السادس لديفيد هيوم

يقوم هذا الإشكال على فرضية وجود الشر وانعدام النظم في العالم، وعليه فإن حلّ هذا الإشكال منوط بدوره ببحث الشرور أيضاً. فلو تمّ تقديم حلّ تام وكامل في بحث الشرور، فإن هذا الإشكال سيكون مندفعاً، وإلا كان وارداً.

الإشكال السابع لديفيد هيوم: نفي النظام الأحسن في العالم

المقدمة: توضيح مصطلح العوالم الممكنة

قبل الدخول في تفاصيل الإشكال، لا بد من توضيح مقدمة، فنقول:

إن مصطلح (العوالم الممكنة) قد تم استخدامه للمرة الأولى من قبل الفيلسوف الألماني الشهير لايب نيتز. ولإيضاح معنى هذا المصطلح يجب التدقيق في المقطع والفقرة الآتية. أي واحدة من هذه العبارات مستحيلة ومتناقضة:

«مضى عليّ ثلاثة أيام أو أربعة لم أذق خلالها شيئاً من الطعام، ومن هذه الناحية كنت أصارع النعاس، ولكنني لم أكد أعط في النوم حتى يحلق واحد من العصافير من نومي وينطلق إلى الخارج، ولم أكن أوشك على الإمساك به حتى يدخل في فم تلك الأرنب التي سبق لي أن ذكرت أنني كنت نائماً تحت قائمتيها الأماميتين. وكانت العصافير كما حلقت إلى الخارج وعادت إلى الداخل، كانت الأمطار تهطل من جوف الأرض، وما كان الإنسان يوشك على الإمساك بها حتى تتحول إلى نطف ثلجية، وكانت الثلوج تقول: ما لم تخلوا سبيلنا لن نعود إلى الهطول نحو الأسفل. فكنا نواصل إخلاء سبيلها، وهطلت الأمطار إلى الأسفل، حتى نفقت اثنتان من الأرناب الثلاثة التي كنت أحتضنها بين ذراعيّ، حيث سحقتهما تحت

أقدامي، وبقيت اثنتان أخريان منها على قيد الحياة» .

من بين هذه العبارات كانت هناك فقرة واحدة فقط تحتوي على محال ذاتي، وهي الفقرة الأخيرة التي شملت ثلاث أرناب مات منها إثنان، وبقيت اثنتان على قيد الحياة! إذ لا يمكن للثلاثة أن تتحوّل إلى أربعة. بمعنى أن تكون الثلاثة ثلاثة وفي الوقت نفسه تكون أربعة أيضاً، أو أن تكون ثلاثة ولا تكون ثلاثة، فهذا تناقض ممتنع لذاته. وأما سائر الفقرات الأخرى، فعلى الرغم من غرابتها، إلا أنها تبقى داخلية ضمن دائرة الإمكان الذاتي⁽¹⁾.

والآن نسمي جميع العوالم التي لا تنقض فيها الحقائق الضرورية بـ (العوالم الممكنة). ومن بين جميع العوالم اللامتناهية المتصورة والممكنة يمثل عالمنا الذي نعيش فيه واحداً منها. ومن بينها العالم الذي يوجد فيه قانون الدافعة بدلاً من قانون الجاذبية الذي يحكم الكرة الأرضية. وفي العالم الآخر يمكن فيه للبشر من ذوي القرون الثلاثة أن يكونوا من الفلاسفة، وأما

1- هناك كاتب غربي اسمه (لويس كارول)، وهو مؤلف رواية (أليس في بلاد العجائب)، وعلى الرغم من أن كتابه هذا مجرد رواية خيالية، ولكنه ترك تأثيراً كبيراً في تاريخ المنطق والفلسفة والمعرفة الغربية. حيث تلاعب فيه ببعض العلوم المذكورة أعلاه. وقال في موضع من هذه الرواية: (عدوت خلف تلك القطة، وكنت كلما دنوت منها أكثر تضامل جسمها، وأصبحت تصغر شيئاً فشيئاً كلما دنوت منها، حتى إذا أمسكت بها لم تبق منها سوى ابتسامتها)!

أولئك الذين لا يمتلكون سوى قرن واحد، فيمكنهم ممارسة مهنة البقالة، وهكذا.

مبنى القول بأفضل العوالم الممكنة أو وجود النظام

الأحسن في العالم

ثم عمد لايب نيتز - وهو من أكبر الموحدين في الغرب - إلى القول: «إذا كان الله تعالى قادراً مطلقاً، وعالمًا مطلقاً، وخيراً مطلقاً، يجب أن يكون العالم الموجود من أفضل العوالم اللامتناهية الممكنة».

إن القول بأفضل العوالم الممكنة هو ذات القول بوجود النظام الأحسن في العالم. وقد سعى - من خلال كتابه التفصيلي والمعقد تحت عنوان (العدل الإلهي) أو الـ (ثيوديسة)⁽¹⁾ - إلى إثبات هذه المسألة.

بيان إشكال ديفد هيوم

بالالتفات إلى هذه المقدمة، يقول ديفد هيوم: حتى إذا كان برهان النظم تاماً، عليكم القبول بأن هذا العالم ليس هو أفضل العوالم الممكنة. ولينصفنا المتدينون عند الإجابة عن السؤال القائل: ألا يمكن تصور عالم أفضل من هذا العالم؟ أليس العالم الخالي من أمثال: ستالين أو هتلر، أو الخالي من أوجاع الكلى والأسنان وما إلى ذلك من الأمراض الأخرى،

أفضل من هذا العالم؟

إنني كلما أمعنت التفكير لا يمكنني تصور ما هو أسوأ من هذا العالم الممكن على ما يبدو⁽¹⁾، أو يجب القول في الحد الأدنى: إنه ليس أفضل العوالم الممكنة التي يمكن تصوورها. وإذا لم يكن هذا العالم من أفضل العوالم الممكنة، وجب عليكم أيها المتدينون أن ترفعوا اليد عن إحدى الصفات الإلهية الثلاثة، فإما أن لا يكون الله قادراً مطلقاً، أو لا يكون حكيماً مطلقاً، أو لا يكون عالماً مطلقاً. وهذه الصفات الثلاثة من أهم صفات الله تعالى، حيث يتم التأكيد عليها كثيراً من قبل الموافقين والمخالفين.

ولو لم يكن هذا العالم من أحسن العوالم الممكنة، فإن الله إما أن لا يكون عالماً مطلقاً، أو لا يكون قادراً مطلقاً، أو لا يكون خيراً مطلقاً؛ لأنه لو كان عالماً مطلقاً، لعلم ما هو العالم الممكن الأفضل، ولو كان قادراً مطلقاً؛ لتمكن من إيجاد ذلك العالم الممكن الأفضل، ولو كان خيراً مطلقاً، لكان قد تحققت لديه الإرادة إلى خلق ذلك العالم الممكن الأفضل، ولتعيّن عليه إيجاد وخلق هذا العالم.

وحيث نرى الآن أن العالم الراهن ليس هو أفضل العوالم الممكنة

1- قال أحد الناقدین لـ (ديفيد هيوم) في بداية القرن العشرين متهكماً: إن هذا الكلام من (ديفيد هيوم) صحيح تماماً، فإن العالم الذي يعيش فيه (ديفيد هيوم) لهو في الحقيقة من أسوأ العوالم الممكنة قطعاً.

المتصورة، فيجب أن يكون إله برهان النظم فاقداً لأحد الصفات الثلاثة المتقدّمة على نحو مانعة الخلو.

الإجابة عن الإشكال السابع

يمكن القول في الجواب عن هذا الإشكال السابع، أولاً: إن هذا الإشكال يقوم على أننا نريد من خلال برهان النظم أن نثبت -بالإضافة إلى وجود الناظم والصانع - هذه الصفات الثلاثة (العلم والقدرة والحكمة) أيضاً، في حين أن الأمر ليس كذلك، وقد تقدم هذا الكلام في معرض الجواب عن الإشكال الخامس أيضاً. وعليه نقول:

أولاً: لا موضع لهذا الإشكال في برهان النظم على إثبات وجود الله.

وثانياً: إن الحكم بشأن ما لو كان العالم الراهن أفضل العوالم الممكنة أم لا، يحتاج إلى الإحاطة الكاملة والإشراف على كل هذا العالم، ولا يمكن للشخص الذي لا يمتلك معلومات كاملة عن جميع مسائل العالم، والذي لا يعدو أن يكون مجرد قطرة منسية في قعر البحر المحيط من هذا العالم المتلاطم، أن يصدر مثل هذا الحكم على كل العالم والوجود بضرر قاطع.

تقدم الحديث عن التقرير الأول لبرهان النظم من طريق الظواهر المنظمة الخاصة، مع بيان الإشكالات الواردة عليه، والإجابة عنها، وفيما يلي نتحدث عن التقرير الثاني لبرهان النظم وطريقه.

التقرير الثاني لبرهان النظم وطريقه

إننا في التقرير الثاني لا نتوجه إلى الظواهر الخاصة في العالم، وإنما نتوصل إلى وجود الناظم والحكيم من خلال إدراك النظم الذي يحكم العالم بأسره. ويمكن تصور هذا التقرير بدوره على شكلين:

أ - من طريق نوع من التبعية المتقابلة ومن خلال التكافل المتبادل بين جميع الأجزاء.

ب - من طريق الاعتقاد بأن عالم الوجود بأجمعه يسعى إلى تحقيق غاية خاصة.

الطريق الأول: من طريق نوع من التبعية المتقابلة والتكافل

المتبادل بين جميع الأجزاء

إن من بين الذين سلكوا الطريق الأول لإثبات وجود الله من خلال هذا البرهان (برهان النظم في ضوء تقريره الثاني)، هو الأستاذ إف. آر. تيننت⁽¹⁾ - وهو من فلاسفة اللاهوت في القرن العشرين للميلاد - في كتابه (Philosophical Theology).

أنواع التبعية من وجهة نظر تيننت

يقول تيننت: «نحن نرى ستة أقسام من التبعية في العالم»، ونحن سنبيّن هذه الأنواع الستة من التبعية بترتيب أفضل وأكثر منطقية.

1 - استعداد العالم لظهور الكائنات الحية

إننا لو نظرنا إلى العالم سندرك أن حرارتها إذا ارتفعت إلى درجة قصوى، أو انخفضت إلى درجة قصوى، لن يعود بإمكان الكائنات الحية أن تواصل بقاءها على هذا الكوكب. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر شروط وجود الحياة الأخرى. وبطبيعة الحال لا يقولنّ أحدكم: إن هذه الموارد التي تذكرونها تشبه ما كنتم تقولونه في التقرير الأول لبرهان النظم؛ لأنها ترتبط

F. R. Tennant. -1

بظواهر خاصة. وذلك لأن الأوضاع الحياتية للأرض، من قبيل: درجة الحرارة والنور وما إلى ذلك إنما هي وليدة عوامل أخرى. فإن درجة حرارة الأرض - مثلاً - تابعة للمسافة التي تفصل بينها وبين الشمس، وأوضاع المجموعة الشمسية، ومن ورائه موقع هذه المجموعة من مجرة درب التبانة، وهكذا. وبذلك يبدو أن مجموع العالم في تفاعل متبادل ليحدث ما نشهده من الوضع الراهن. وعلينا أن ندرك أيضاً أن الشمس والقمر كما يؤثران في الأرض، فإنهما بدورها يتأثران بها أيضاً. بيد أننا في الغالب نلاحظ تأثير فعل الأقوى على الأضعف، ولا ندرك تأثير الأضعف في الأقوى، في حين أن هناك تأثير وتأثر متبادل بين القوي والضعيف. بمعنى أن الشمس إذا كانت تؤثر في سيارات المنظومة الشمسية، فإن هذه السيارات والأجرام السماوية تؤثر في بقاء الشمس في وضعها وموقعها الراهن.

2 - استعداد العالم لبقاء الكائنات الحية

إن المورد الأول كان مرتبطاً بحدوث الكائنات، أما هذا المورد الثاني فهو مرتبط ببقاء هذه الكائنات. فنحن نشاهد في الوقت نفسه أنه لو حدث أي تغيير على الوضع القائم في العالم، فإن ظروف بقاء الكائنات الحية سوف تزول، وهذه التنسيقات المذكورة موضع تأييد من قبل علماء الأحياء إلى حد كبير.

3 - استعداد العالم لأبحاث العقل البشري والإنسان بدوره راغب

في التحقيق العقلي

لو كان الإنسان متعطشاً إلى طلب الحقيقة، دون أن يكون العالم مستعداً لإطفاء هذا الظمأ، لكن الوضع على خلاف ما يرام. وكان على الناس أن يأتوا إلى الحياة ظامئين، ليموتوا ظامئين. كما لو أن العالم كان قابلاً للاكتشاف والاكتناه وسبر أغواره، ولكن لم يكن لدى الإنسان طموح أو رغبة في استكشاف أسراره وخفاياه، لكن الوضع سيئاً أيضاً. بيد أن العالم الراهن منسجم مع رغبة الإنسان وحبّه للاستطلاع والاستكشاف، وبذلك يكون هناك نوع من التماهي بين العالم والإنسان في الأخذ والعطاء العلمي والمعرفي.

4 - استعداد العالم لإشباع رغبة الإنسان وحبّه للجمال

لو كان لون السماء أزرق، وكنا - على سبيل المثال - بحيث نكره النظر إلى اللون الأزرق، لتحوّلت حياتنا إلى جحيم لا يطاق، ولكن الوضع الآن يبدو وكأن السماء زرقاء، ونحن نشعر بالمتعة والبهجة عند النظر إلى زرقة السماء، بحيث يقول علماء النفس: «إن اللون الأزرق من أكثر الألوان إثارة للهدوء والبهجة». وهكذا الأمر بالنسبة إلى مشهد غروب الشمس في فصل الخريف، وسقسقة الطيور في الحدائق الغنّاء، ونسائم الربيع، وما إلى ذلك من الأمور البهيجة الأخرى.

5 - استعداد العالم لاستيفاء الإنسان لكماله الأخلاقي

لو كان العالم بحيث لا يمكن لمن لا يرغب في قول الكذب أو اتهام الآخرين أو أخذ الرشوة أو التطفيف في الميزان وما إلى ذلك، أن يعيش، بحيث تتوقف حياة الإنسان على ممارسة هذه الرذائل، وإلا فإنه سيموت، فعندها لا يبقى أمام الإنسان في هذه الحياة إلا واحد من خيارين:

1 - البقاء على قيد الحياة وتجاهل الكمالات الأخلاقية.

2 - التمسك بالكمالات والفضائل الأخلاقية والتضحية بالحياة.

بيد أن الحياة قد خلقت بحيث يمكن للإنسان أن يصل إلى ما وصل إليه النبي سليمان ، حيث يستمتع بجميع ملذات الحياة، ومع ذلك لا يتنكر للفضائل، ولا يرتكب الموبقات والرذائل.

6 - العالم آخذ بالازدهار والتقدم

في كل يوم نلقي نظرة على العالم، لنجد أن هذا اليوم قد شهد تطوراً وتقدماً جعله أفضل من سابقه، وأن السنة الراهنة أفضل بكثير من سنوات العقد المنصرم، الأمر الذي يثبت أن العالم في تحسّن وتكامل مستمر. يقول تيننت: لو لم تكن حتى واحدة من هذه الموارد الستة في العالم، لما كان ذلك كافياً لإثبات النظم في هذا العالم. بيد أن هذه الأقسام الستة منسجمة ومتناغمة فيما بينها، بحيث يعضد بعضها بعضاً، وأن المورد الأول منها يمثل

مقدمة للمورد الثاني، والمورد الثاني مقدمة للمورد الثالث، وهكذا دواليك. ومن هذا الترابط ندرك وجود مدبّر ومخطط خلف ستار هذا المسرح العالمي الكبير.

الإجابة عن الطريق الأول للتقرير الثاني لبرهان النظم
لا يمكن القبول بكل واحد من هذه الموارد الستة بالمطلق.

الجواب عن المقدمة الأولى والثانية

أما الدليل في المورد الأول والثاني الذي يقوم على ظهور مجموعة من الكائنات الحية في عالم الوجود. في حين لو كانت هناك ظروف وشرائط أخرى تحكم العالم لما كانت هناك إمكانية لظهور هذه الكائنات في العالم.

إن هذا الاستدلال شبيه بما قام به بعض المبشرين، حيث أراد أن يدعو شخصاً إلى المسيحية، فأخذه إلى كنيسة وعرض عليه مجموعة كبيرة من صور مختلف الأشخاص، ثم قال له: كم هو عدد هؤلاء الأشخاص الذين رأيتهم في مجموع هذه الصور؟ فقال الرجل: إنهم كثيرون جداً، وربما فاقوا الخمسمئة شخص! فقال له المبشر المسيحي: إن جميع هؤلاء الأشخاص قد تعرّضوا إلى أمراض مستعصية أو كان من المتعذر علاجها، ولكنهم تماثلوا للشفهاء ببركة الإيمان بالديانة المسيحية، والتوسل بالسيد العذراء والسيد المسيح عيسى. فردّ عليه هذا الشخص في الجواب: ما تقوله

صحيح، ولكن عليك أن تريني في المقابل صور الأشخاص المرضى من الذين قصدوا هذه الكنيسة، ورغم تضرعهم وتوسلهم، إلا أنهم لم يتماثلوا للشفاء؛ لأجري بعد ذلك مقارنة بين المجموعتين من الأشخاص وأخرج بنتيجة واقعية. وعليه يمكن القول أولاً: ربما كان هناك الكثير من الكائنات الممكنة التي كان يمكن لها أن تظهر وتعيش وتبقى فيما لو كانت الظروف والشرائط التي تحكم هذا العالم غير تلك التي تحكمه حالياً. وثانياً: إن هناك الكثير من الكائنات والنطف والأجنة التي تموت باستمرار وبأعداد كبيرة، يضاف إلى ذلك لو كانت الشرائط والظروف أفضل مما هي عليه الآن، لكتب لنا نحن البشر أن نعيش أكثر من سبعين سنة، وأن نعلم إلى مئات السنين، كما عمّر نوح النبي، بدل هذه السنوات القليلة التي نعيشها، والتي تمرّ على بعضنا كلمح البصر!

الإجابة عن المقدمة الثالثة

نحن لا نؤمن بأن الناس يمتلكون رغبة عارمة للبحث والتحقيق. والشاهد على ذلك أن أكثر أفراد البشر لم يبذلوا مجهوداً ولم يرصدوا مقداراً كبيراً من أوقاتهم للتحقيق والبحث والتنقيب في أسرار الوجود على طول التاريخ البشري. نعم هناك عدد قليل من الأشخاص الذين كان يستحوذ عليهم الفضول وحب الاستطلاع.

ومن ناحية أخرى لا تكون العوالم وظواهر الطبيعة ذلولة ومطواعة

لرغبة الإنسان وإشباع فضوله في سير غورها، واكتشاف أسرارها، وها نحن
نشهد مضي آلاف السنين دون أن يتم اكتشاف أسرار العالم، ولا تزال
الأمر التي يجهلها الإنسان في عالم الطبيعة أكثر بكثير من تلك الأمور التي
يعلمها. ولا يزال الإنسان حتى هذه اللحظة يجهل أبسط ظواهر العالم.

الجواب عن المقدمة الرابعة

وأما الفقرة الرابعة، فجوابنا عنها أننا لا ننكر وجود الألوان الزاهية،
والمشاهد الرائعة، والأصوات العذبة، والروائح العطرة في هذا العالم، ولكننا
في الوقت نفسه نجد الكثير من الألوان القاتمة والمناظر القبيحة والروائح
العفنة وما إلى ذلك. وعليه لا يمكن القول: إن كل ما هو موجود في العالم
يتناسب مع أذواقنا وأمزجتنا.

الجواب عن المقدمة الخامسة

أما الفقرة الخامسة، لو كان العالم بحيث لا يختلف وضع حياة
الإنسان - سواء أكان كاذباً أو صادقاً - لكان من الضروري أن لا يلجأ أي
إنسان إلى الكذب والافتراء وأخذ الرشوة وممارسة الرياء. ولكن هل الأمر
كذلك على أرض الواقع حقاً. ونحن لا ننكر أن العمل بالتعاليم الأخلاقية
وتهذيب النفس لا يؤدي إلى موت الإنسان، ولكن تطبيق ذلك على أرض
الواقع صعب جداً.

وها نحن نرى قبلة العرفاء والكاملين أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب (ع)، كيف يوجه كلامه في كتابه إلى عامله (عثمان بن حنيف)، ويقول له: «وَلَوْ شِئْتُ لَأَهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ، إِلَى مُصَفَى هَذَا الْعَسَلِ، وَكُبَابِ هَذَا الْقَمَحِ، وَتَسَانِجِ هَذَا الْقَرْزِ، وَلَكِنْ هِيَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ، وَيَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخْيِيرِ الْأَطِيمَةِ - وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ بِالْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، وَلَا عَهْدَ لَهُ بِالشَّيْبِ - أَوْ آيَاتٍ مَبْنُطَانًا وَحَوْلِي بَطُونٌ غَرَّتْنِي وَأَكْبَادٌ حَرَّتْنِي، أَوْ أَكُونُ كَمَا قَالَ الْقَائِلُ:

وَحَسْبُكَ دَاءٌ أَنْ تَبَيْتَ بِيْطَنَةَ وَحَوْلَكَ أَكْبَادٌ تَحْنُ إِلَى الْقَدِّ⁽¹⁾

أَفْتَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا أَشَارُ كُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونُ أَسْوَةَ لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ! فَمَا خُلِفْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ، كَالْبُهَيْمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هُمُّهَا عَلْفُهَا، أَوْ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقْمُمُهَا، تَكْتَرِشُ مِنْ أَعْلَافِهَا وَتَلْهُو عَمَّا يُرَادُ بِهَا»⁽²⁾.

إذن فالعالم ليس بحيث يكون مستعداً لبلوغ الإنسان غاية كماله الأخلاقي، رغم إمكان ذلك. بل الدنيا أسهل بكثير بالنسبة إلى ذلك الذي لا يهتم بالمسائل الأخلاقية كثيراً، ولا يعيش هاجس الالتزام بمكارم الأخلاق.

1- ينسب هذا البيت إلى كريم العرب: حاتم بن عبد الله الطائي.

2- الشريف الرضي، نهج البلاغة (المختار من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام)، قسم الرسائل والكتب، الكتاب رقم (45).

الجواب عن المقدمة السادسة

وأما فيما يتعلق بالمورد السادس، فقد ألف فيلسوف إنجليزي اسمه سيدني بولارد كتاباً بعنوان: (فكرة رقي التاريخ والمجتمع)، وقد تصوّر فيه ستة أقسام من التقدّم والتطوّر، ثم قال: إننا لا نرى أي واحد من هذه الأقسام الستة في عالمنا. ونحن لا يسعنا توضيح جميع هذه الأقسام. ولكن لا بد من التدقيق وعدم الخلط بين هذا التقدّم والكمال الفلسفي الذي تمّ إثباته للعالم في براهين الحركة الجوهرية.

خلاصة البحث أن المقدمات الستة التي ذكرها إف. آر. تننت لا تصح على نحو مطلق، ومن هنا لا يكون استدلاله تاماً.

الطريق الثاني : مجموع عالم الوجود يسعى إلى تحقيق هدف خاص

أما الطريق الثاني (ب) الذي ذكر للاستدلال على وجود النظم في كل العالم، فهو بأن نثبت أن عالم الوجود يسعى إلى تحقيق هدف خاص. فعلى سبيل المثال إن جهازاً مثل الثلاجة مهمته الحفاظ على مختلف الأطعمة باردة. فإذا رأينا جميع أجزاء الثلاجة تعمل من أجل تحقيق هذه الغاية، سندرك أن لهذه الثلاجة مهندساً مدبراً. وأما إذا وجدنا بعض أجزائها بلا فائدة أو مضرّة بالغرض الذي تم تصنيع الثلاجة من أجله، عندها لن يعود بإمكاننا أن نعتبر الصانع لها مهندس مدبر وعالم وحكيم.

قالت جماعة: إننا عثرنا على هدف وغاية للعالم بحيث تعمل جميع أجزاء هذا العالم من أجل تحقيق ذلك الهدف. وقد كنا في الطريقة (أ) - التي تقدّم ذكرها - نستدل من طريق الاتحاد المتبادل بين الأشياء، وأما في الطريقة (ب) فإننا نتمسك بتلبية غرض واحد.

الإشكال على الطريقة الثانية

إن أهم إشكال يرد على هذه الطريقة، هو القول: من أين لك أن تعرف الغاية والهدف من عالم الوجود؟!

إن الفلاسفة الغربيين - ابتداء من كنيستون وصولاً إلى كيتنينغ - يرجعون في الغالب إلى الكتب الدينية المقدسة، ويقولون: «هكذا قال الله»،

بيد أن الطرق التي تم تقديمها، ليس منها ما يقوم على دليل عقلي تام. والدليل النقلي عديم الفائدة؛ لأن أصل وجود الله والشارع لم يتم إثباته بعد بحسب الفرض.

فعلى سبيل المثال قيل في كتاب (إثبات وجود الله): «إن الهدف والغاية من عالم الوجود، هي تحقق المزيد من الجلال الإلهي».

بيد أن الإشكال هنا هو أنك إذا كنت تروم قول ذلك من طريق الله والنقل، فإن أصل وجود الله لم يثبت بعد، وبذلك فإن ما تقوله يستلزم الدور. وأما إذا كان هذا الاستنباط من عندك، فما هو دليلك عليه؟

أو قال بعض آخر: «إن الهدف من خلق عالم الوجود يكمن في استكمال الشخصية الأخلاقية للبشر».

ولكن يرد على هذا القول -بالإضافة إلى الإشكال السابق - أنه ربما أمكن قول الخلاف؛ إذ هناك فيما يتعلق بالمسار التاريخي للبشر قولان:

1 - المسار من التوحيد إلى الشرك.

2 - المسار من الشرك إلى التوحيد.

ونحن كسائر -المتدينين - نرتضي القول الأول. لأن الإنسان الأول وأبو البشر سيدنا آدم كان نبياً وموحداً، ثم ظهر الشرك بعده في أسلافه، وكان الأنبياء يبعثون تباعاً لإعادة الناس إلى فطرتهم التوحيدية الأولى.

وبذلك يكون مسار البشر من التوحيد إلى الشرك حيث سلك مسار التقهقر، ولم يتجه نحو الكمال. وبذلك لا يكون هذا الرأي تاماً أيضاً. وهناك من أشكل على هذا القول بإشكال آخر، إذ قال: لو سلمنا أن هذا الكلام صحيح، ولكن هل يمكن أن تكون جميع العوالم والمجرات قد خلقت لتحقيق هذه الغاية؟! لتتحقيق هذه الغاية؟!

فلو قال أحدهم في الجواب عن هذا السؤال: أجل، كان كلامه كمن يقول: إن شخصاً يشتري أرضاً مساحتها مئة هكتار مربع، ثم يستورد أجهزة عظيمة من الخارج ويقيم مصنعا ضخماً على تلك الأرض، لينتج كرسيًا أو طاولة! وعندها سيقول له كل من له مسكة من العقل: إن صناعة هذه الطاولة أو الكرسي لا يحتاج إلى كل هذه الأجهزة، ويمكن لحانوت صغير أن يؤدي هذه المهمة.

إن وجود عوالم تبعد عنا بمليارات السنوات الضوئية، لا ضرورة له إذا كان المراد هو مجرد الكمال الأخلاقي لكائن لا يشكل إلا جزءاً ضئيلاً من الكرة الأرضية. وعليه لا يكون الطريق الثاني (ب) تاماً أيضاً.

نتيجة الكلام في التقرير الثاني لبرهان النظم

وعليه فإن النتيجة هي أن التقرير الثاني لبرهان النظم بكلا طريقيه (أ) و(ب) غير تام. وأن التقرير الأول أقوى بكثير من هذا التقرير.

نقد الدليل العقلي المتقدم

كما أن الحديث المروي عن النبي الأكرم (ص)، الذي يقول فيه: « إنما بعثت لأنتم مكارم الأخلاق » لا يفيدنا شيئاً أيضاً، وذلك لأنه:

أولاً: دليل نقلي، وعلى فرض وجود الله، فإن نبوة الرسول لم تثبت

بعد.

وثانياً: إن بعثة النبي الأكرم (ص) لإتمام مكارم الأخلاق تختلف جداً عن خلق جميع السماوات والأرضين للاستكمال الأخلاقي.

الفصل الخامس

براهين التجربة الدينية

المراد من التجربة الدينية وكيفية دلالتها على وجود الله

أما المجموعة الأخرى من البراهين على إثبات وجود الله، فهي تلك البراهين التي يُطلق عليها مصطلح (براهين التجارب الدينية). إن المراد من التجربة الدينية في كتب فلسفة الدين، هي التجربة العرفانية أو الكشف وشهود العرفاء في ما يتعلق بوجود الله تعالى. ففي جميع الأديان والمذاهب يدّعي العرفاء أنهم شهدوا وجود الله مرة واحدة أو عدداً من المرات طوال حياتهم. والآن بعد افتراض استحالة تواطؤهم على الكذب؛ لكونهم من أزمنة وأمكنة مختلفة ومتباعدة، كما أنهم ينتمون إلى مختلف الاتجاهات الدينية، هل يمكن القول: إن هذه الأنواع من الشهود تثبت وجود الله؟

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأنبياء أيضاً، فهل يدل شهودهم والوحي

النازل عليهم على وجود الله أم لا؟

عدم لحاظ الاختلاف بين التجارب الدينية والعرفانية

في البحث الراهن

ليس هناك فرق مؤثر في بحثنا بين تجارب الأنبياء والعرفاء، بيد أن هذه المسألة هي في حد ذاتها تشكل واحدة من أبحاث فلسفة الدين، فهل تجربة أمثال بايزيد البسطامي، أو مايستر إكهارت المسيحي، هي من سنخ تجارب الأنبياء أم لا؟

هناك من يعتقد بشدة أن هذه الموارد تمثل سنخين مختلفين من التجارب. ومن بين هؤلاء: المفكر الألماني رودولف أوتو⁽¹⁾ في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد، حيث يرى أن التجارب المتعارفة أعلاه تنقسم إلى مجموعتين، وهما:

1 - التجارب العرفانية⁽²⁾.

2 - التجارب النبوية⁽³⁾.

إن هاتين المجموعتين في عين اختلافهما عن تجاربنا، تختلف فيما

1. Rudolf Otto.

2. Mysthical.

3. Numinous.

بينها أيضاً.

وعلى كل حال فإن بحثنا يشمل كلا النوعين من التجارب.

وجه دلالة التجارب العرفانية على وجود الله

هل تشكل التجارب العرفانية دليلاً على وجود الله أم لا؟

قد يبدو للوهلة الأولى أن بإمكان هذه التجارب أن تكون دليلاً على وجود الله؛ لأننا نتمسك بها في حياتنا العادية.

مثال: خذ بنظر الاعتبار أنني سمعت صوتاً بفعل (تحطم إناء)، وحيث أشك في ما سمعته، أسألكم: هل سمعتم صوتاً أم لا؟ وكلما ارتفع عدد المحييين بالإيجاب، اشتدت قوة احتمال تحطم الإناء، حتى تصل إلى الحد الذي يقوم معه العقلاء بترتيب الآثار على ذلك. وأما إذا قال الآخرون: لم نسمع شيئاً، فعندها لن أبدي إصراراً على وقوع حادثة تحطم الإناء.

فلو أنني عشت تجربة شهود الله، ثم سألت الآخرين: هل شاهدتم الله. فإن قال الجميع: كلا، فلن أصرّ على وجوده. وأما إذا سمعت بأن الكثير من الأشخاص الذين سبقوني والذين سيلحقوني قد عاشوا تجرتي، فعندها سيقوى عندي صحة شهودي.

وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات بأننا في بحثنا هذا نفترض اتصاف العارف والنبي بالصدق الأخلاقي. ولكن ربما يكون الشخص صادقاً في

كلامه ومع ذلك يكون مخطئاً في تصوّره، وبذلك قد يؤمن بشيء نتيجة لخطأ في التصور.

بعض الإشكالات على دلالة التجربة العرفانية

1 - اختلاف دلالة التجربة العرفانية بين صاحب التجربة وغيره

إن التجارب العرفانية تورث اليقين بالنسبة إلى العرفاء أنفسهم، بل هي أكثر يقيناً عنده من تجارب الآخرين. يقول العرفاء أحياناً: حتى إذا شككنا بطلوع الشمس، إلا أننا لا نشك بشهودنا أبداً. وأما بالنسبة إلى غير العارف، فهل ما يقوله العارف مورثاً لليقين أم لا؟ يوجد هنا بحثان:

1 - لو شاهد شخص القضية (X) بالكشف والشهود. هل يمكنه أن

يستنتج من ذلك حقيقة وجود الـ (X)؟

2 - ما هو الحدّ الذي يجب أن يبلغه كلام العرفاء حتى نؤمن بما

يقولون؟ قد يقول شخص: إن مجموع عدد العرفاء على طول التاريخ عدد كبير. ومن جهة أخرى قد يقال: إن عدد العرفاء وإن كان كبيراً في حدّ ذاته، إلا أنه بالقياس إلى مجموع أفراد المجتمعات البشرية يعد قليلاً جداً، فإن رقم الخمسمئة ألف يشكل عدداً كبيراً - على سبيل المثال - ولكنه بالقياس إلى العشرة مليارات وأكثر لا يشكل نسبة كبيرة.

2 - الاختلاف بين مفهومي الواقعية

فيما يتعلق بالسؤال الأول يجب القول: إن للواقعية معنيين، وهما:

1 - نفساني.

2 - ما وراء النفساني.

فعلى سبيل المثال: عندما أشعر بألم في الأسنان أو يعتريني الغضب، فهل يكون هذا الشعور دليلاً على واقعية الألم والغضب أم لا؟ يجب القول: إنه يدل على الواقعية النفسانية قطعاً؛ إذ بالعلم الحضورى يتحد العالم مع المعلوم. وعليه فإن الغضب يكون متحققاً في نفسي. ولكن هل يمكن لي بسبب العلم الحضورى بوجع الأسنان أن أقول بوجود ألم خارج نفسي؟ كلا، لا أستطيع ذلك. وهكذا فإن العرفاء بعد إدراك الله يريدون القول: إن هناك في العالم واقعية هي (الله). وهذا ما لا يمكن قوله. نعم يمكنهم القول بوجود الله في أنفسهم.

3 - تعدد الآلهات عند افتراض دلالة التجارب العرفانية

أما الإشكال الآخر فهو أن العرفاء إذا أرادوا القول بوجود الله في أنفسهم، وجب عليهم القول بتعدد الله؛ وذلك لأن الذي يدركه هذا العارف غير الذي يدركه العارف الآخر. كما أن الغضب المتحقق في نفسي هو غير الغضب الذي يتحقق في نفوس الآخرين. وعليه يجب أن لا نقول بتعدد

الآلهات بتعدد العرفاء فحسب، بل لا بد من القول بتعدد الآلهات بتعدد التجارب الدينية أيضاً وذلك لأن التجربة الدينية التي حصل عليها العارف في هذا اليوم تختلف عن تلك التجربة الدينية التي تحققت له في اليوم السابق، إذ أن لهاتين التجريبتين فردان من الوجود. في حين أننا كنا نريد إثبات وجود إله واحد متعَيّن ومتشخص في الخارج. وعليه كيف يمكن لنا أن نثبت الاتحاد الشخصي والتماهي بين مختلف المدركات العرفانية؟ هذه هي العقدة الرئيسة في البحث.

بعض القائلين بدلالة التجارب الدينية

على وجود الله والمنكرين لها.

إن من بين المفكرين الغربيين الذين قالوا بأن التجارب الدينية تثبت وجود الله هو الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي الكبير ومؤسس المذهب البراغماتي⁽¹⁾ وليم جيمز. ويقف على الطرف النقيض منه الفيلسوف الإنجليزي والاس ماتسون⁽²⁾، إذ يقول: «لا توجد مثل هذه الدلالة لتجاربنا العرفانية».

1- ينسب تأسيس المذهب البراغماتي إلى شخصين، أحدهما (وليم جيمز)، والآخر: (بيرس).

Wallace Matson. 2

وقد عقد وليم جيمز في كتاب له بعنوان (أنواع الحالات الدينية)⁽¹⁾،
فصلاً باسم (العرفان)، وقد حاول فيه أن يثبت أن التجارب الدينية تدل على
وجود الله⁽²⁾.

ثم قام مفكران آخران، وهما الفيلسوف الديني الشهير وليم
آلستون⁽³⁾، وغاتينج⁽⁴⁾، برد مقالة ماتسون، ووافقوا رأي وليم جيمز. ومن
جهة أخرى قام الفيلسوف الإنجليزي براد الشهير، بتقرير هذا الرأي على نحو
أفضل.

نظرية وليم جيمز في حقل التجارب العرفانية

يقول وليم جيمز في الفصل الأول من الكتاب المذكور (أنواع
الحالات الدينية) متحسراً: «لم يكن مزاجي يخولني الحصول على تجربة

1. The varieties of religious Experience.

2. إن هذا الكتاب عبارة عن عشرين محاضرة ألقىت على مدى كورس جامعي. وهو
لذلك يشتمل على عشرين فصلاً. وقد عمد السيد القائني إلى انتقاء ستة فصول من
هذا الكتاب وقام بترجمتها ترجمة غير مقيدة، وطبعه في كتاب بعنوان (الدين
والنفس). بيد أنها ترجمة ناقصة وتحتوي على الكثير من الأخطاء.

3. William Alston.

4. Gutting.

ولكن ما هو معنى التجربة العرفانية؟ يقول جيمز: «إن التجربة العرفانية هي التي تحتوي على أربع خصال»، ويبدو من ظاهر كلامه أن التجارب العرفانية يجب أن تشتمل على جميع هذه الخصال، ولكنه قال بعد ذلك: «إني أصرّ على الخصلتين الأوليين (1 و2)، كما لا أصرّ على الضرورة القصوى للخصلتين الأخيرتين (3 و4)».

1- ولكنه قال في الأيام الأخيرة من حياته: (ولكنني في الوقت نفسه أقول إن التجارب الدينية تثبت وجود الله، وأنا أتعاطف مع هذه التجارب، وبطبيعة الحال أسعى إلى عدم الوقوع في الإفراط والتفريط).

خصائص التجربة العرفانية من وجهة نظر وليم جيمز

الخصلة الأولى: امتناع الوصف (وهي صفة سلبية)

عندما يعود العارف إلى حالته الطبيعية يبدي لوعة من عدم تمكنه من بيان الأشياء والأمور التي رآها. وهنا يذكر أحد المفكرين الإنجليز واسمه والتر كافمن - الفيلسوف الذي يميل إلى الوجودية - مثلاً في كتابه (نقد الدين والفلسفة)، يقول فيه: «تخيّل حالة شخص يروم بيان الشعور بالهيام والعشق الذي يعتره، ويحاول شرحه لأخيه الصغير، فهو يقول له: إن العشق يورث السهر والأرق، فيقول أخوه الصغير: إذن هو شبيه الحالة التي تعترني جدتنا الطاعنة في السن! فيجيبه أخوه العاشق: كلا، هناك فرق بين الأمرين. إن العاشق يشبه شخصاً فقد كل ممتلكاته ومع ذلك يشعر بالغبطة والسرور. يقول الطفل: لقد فهمت، إن العشق حالة تشبه امتلاكنا للكرة، وتلقي الضرب من قبل الفريق الخصم. فيجيبه العاشق مرة أخرى قائلاً: بل هناك فرق بينهما، وهكذا حتى يضيق به شرح ما يشعر به للآخرين. والخلاصة هي أن العشق جميل، ولكنه ليس من قبيل الشكولاتة، بل هو بحيث يستعصي على الوصف. أو من قبيل الموسيقى الذي يتعذر عليه وصف جمال الموسيقى للآخرين».

إذن يمكن القول إن الألفاظ والمفاهيم قد وضعت لبيان المعاني

العامة والتي يمكن إدراكها من قبل الجميع. وأما التجارب والأمور الخاصة، فليست هناك ألفاظ تفي بشرحها وبيانها.

ويضيف كافمن قائلاً: «إذا كان الشيء متعذراً على الوصف، يتضح أنه قد تم إدراكه بالعلم الحضورى، وإن العرفاء إذا قالوا شيئاً، فإننا نتعامل معهم كما نتعامل مع المجانين».

الخصلة الثانية: إظهار الواقع⁽¹⁾

إن التجربة العرفانية تشبه أعراض الحالات النفسانية. بيد أن التجارب العرفانية تعبر عن أمور خارجية بخلاف الحالات النفسانية. إن أموراً من قبيل: الغضب والرضا والجوع والعطش، لا تقدم لنا معرفة من الخارج، إلا أن رؤية زهرة أو سائر العلوم الأخرى تقدم لنا معرفة تتعلق بالأمور الخارجية.

توضح ذلك: طبقاً للحكمة المتعالية هناك لدينا معلوم بالعرض يتحقق في الخارج، ومعلوم بالذات يوجد في أذهاننا. فعندما نلقي نظرة على شجرة تنطبع لهذه الشجرة صورة في أذهاننا. وإن علمنا يتعلق أولاً وبالذات بالصورة الذهنية والعلمية، ويتعلق علمنا بالشجرة الخارجية ثانياً وبالعرض. وبذلك يكون تصور الشجرة معلوماً بالذات، والشجرة الخارجية معلومة

وعليه فإن العلم بتصوّر الشجرة حضوري، والعلم بالشجرة نفسها حصولي. ومن هنا يمكن القول: هناك في صلب كل علم حصولي يكمن علم حضوري.

وإذا اعتراضنا الغضب في هذه الحالة، سوف يكون لدينا علم بالغضب بالعلم الحضوري، بيد أن غضبنا لا يظهر شيئاً آخر.

سؤال: إن غضبنا يقدم لنا علماً، وهو ضرورة أن يكون هناك شيء آثار غضبنا.

الجواب: أولاً: إن غضبي يظهر عامل الغضب بشكل عام وكلي، ولا يظهر على نحو محدد. وثانياً: هناك فرق بين الحكاية والدلالة. إن الصورة الذهنية للشجرة تدل وتحكي عن الشجرة الخارجية. بيد أن الغضب لا يحكي عن سبب الغضب، وذلك لأن كل حاك هو دال، ولكن ليس كل دال حاك. وإن الحكاية تمثل نوعاً من الدلالة الخاصة.

ثم لو أن كل ألم وغضب يحكي عن سببه الخاص، فسوف يعلم كل من يعتره الغضب والألم بالسبب الذي أدى إلى الألم والغضب بالتحديد. وحيث نرى في بعض الموارد أننا نعلم بسبب الغضب والحزن بشكل محدد، فذلك لأننا بالإضافة إلى العلم الحضوري بالغضب والحزن، لدينا في الوقت نفسه علم حصولي مستقل بعلمه أيضاً. من قبيل أن يرى الإنسان في أول الأمر

كلباً، ثم يشعر بالخوف. فهنا يوجد لدينا علمان، أحدهما هو العلم الحضوري بالخوف الذي نشعر به، والآخر علم حصولي بسبب الخوف الناشئ من رؤية الكلب، ولا ربط له بذلك العلم الحضوري.

يضاف إلى ذلك أن صورة الشجرة متحدة مع ذات الشجرة من الناحية الماهوية، ولذلك تكون الحكاية معقولة، وأما الذي يسبب الوجد والغضب والحزن فيختلف عن ذات الوجد والغضب والحزن.

الخصلة الثالثة: سرعة زوال الرؤية⁽¹⁾

يمكن لنا أن نستمر في النظر إلى شيء واحد ونحدق فيه ساعات طويلة، وأما رؤية العارف فهي سريعة الزوال. يقول ولیم جیمز في هذا الشأن: «باستثناء بعض الموارد النادرة، لم تتجاوز مدة التجربة العرفانية أكثر من ساعتين، وبطبيعة الحال لا يمكن تأكيد هذه المسألة. وقد نقل لنا في التاريخ أن هناك من العرفاء من امتدت تجربتهم الدينية لشهرين أو حتى لسته أشهر أيضاً».

الخصلة الرابعة: الانفعالية⁽¹⁾

ينصح العرفاء بسلسلة من الأعمال والأذكار. ولكن يمكن لهذه الأمور أن تشكل مقدمة ضرورية، ولكنها لا ترقى لتكون شرطاً لازماً وكافياً للتجربة العرفانية. بل حتى العرفاء أنفسهم بعد أن يقوموا بطي المقدمات، قد يفاجأون عندما يخوضون التجربة.

ثلاثة أمور مشتركة في التجارب العرفانية

إن هذه التجارب العرفانية ذات الخصائص الأربعة المتقدمة، تثبت ثلاثة أمور، وهي كالآتي:

الأمر الأول: هناك شيء وراء المادة والماديات. ولذلك ليس هناك عارف لا يؤمن بعالم المجردات.

الأمر الثاني: إن كل عارف يصل إلى نوع من وحدة الوجود. بمعنى أن جميع الأشياء على الرغم من التكثرات الظاهرية ذات وحدة واحدة وكلها فانية في الله.

المطلب الثالث: التفاؤل. إن كلام وليم جيمز هنا مجمل، ولم يتضح مراده من التفاؤل، إذ التفاؤل يستعمل في معنيين:

أ - إن مجموع الخير في العالم أكثر من الشر (وهو الذي يذهب إليه أرسطو في تفسير العالم).

ب - إن الخير سيغلب الشرّ في نهاية المطاف (كما هو معتقدنا نحن الشيعة).

يبدو أن المعنى الأول هو الذي يريده وليم جيمز. فهل هذه التجارب تدلّ على وجود الله أم لا؟

يقول جيمز: إن التجارب العرفانية تدلّ على وجود الله بالنسبة إلى العرفاء أنفسهم، ولا يعود لدى العارف شك من هذه الناحية. بحيث لا يرقى العلم الحصولي إلى هذه الدرجة من القوة. وأما بالنسبة إلى غير العارف فهي تقف عند حدود التأييد دون الدلالة. وأما في مورد إثبات العالم فما وراء الدليل. ولذلك فإنه يحلّ أعقد الإشكالات بالنسبة إلى الماديين. لأن على الشخص المادي في مسألتنا أن يخطو خطوتين، وهما أولاً: أن هناك موجود مجرد في العالم، والآخر: أن الله موجود. وفي الخطوة الأولى سوف تنحل المشكلة الرئيسة بالنسبة إلى الماديين، وإلى هنا ينتهي كلام وليم جيمز.

نقد نظرية وليم جيمز إجمالاً

فيما يتعلق بنظرية وليم جيمز يجب القول: يمكن لنا أن نطرح نوعين من الإشكال هنا، وأحدهما: سلسلة من الإشكالات الجزئية، والأخرى: سلسلة من الإشكالات الكلية. ومن بينها الإشكالات الآتية:

الإشكال الأول: إن نظرية وليم جيمز ليست جامعة ولا مانعة. هناك من التجارب ما لا يكون عرفانياً، ومع ذلك لا يمكن وصفها. وبالعكس ذلك هناك من تكون لديهم تجارب عرفانية وفي الوقت نفسه يرونها قابلة للتوصيف والبيان. وعلى حدّ تعبير أحد المفكرين الغربيين: «على هذا الأساس يجب أن لا نعد الأنبياء من العرفاء».

الإشكال الثاني: إن إظهار الواقعية في جميع العلوم الحضورية التي تمثل مرجعية للعلوم الحسولية، أمر موجود.

الإشكال الثالث: كان هناك من العرفاء من عاش في ما وراء العالم لثلاثة أشهر أو ستة أشهر.

الإشكال الرابع: إن الانفعالية موجودة حتى في غير الحالة العرفانية.

الإشكال الخامس: إن الإشكال الخامس الذي يرد على وليم جيمز هو أنه ليس كل التجارب العرفانية تُجمع على وحدة الوجود، ولم يكن أمر جميع العرفاء بحيث يدركون الوحدة الوجودية، ويرون كل شيء هو الله.

الإشكال السادس: وأما الإشكال السادس فيقول: ما هو مرادك من عبارة: «إن التجربة العرفانية تمثل دليلاً بالنسبة إلى العارف»؟ فإن كان المراد من الدليل هو اليقين بوجود الله، فأولاً: إن اليقين بوجود الله يمكن الحصول عليه من غير طريق التجربة العرفانية، بمعنى أن هناك من غير العرفاء أشخاص توصلوا إلى اليقين بوجود الله أيضاً⁽¹⁾.

وأما الإشكال الرئيس، فيقول: ما هي الملازمة بين اليقين بوجود (أ) وإثبات وجوده؟ إذ قد يحصل لنا يقين بوجود شيء، ومع ذلك لا يكون ذلك الشيء موجوداً. توضيح ذلك: إن حالات اليقين والشك والوهم تطرح نفسها بشأن قائل القضية (إن (أ) هي (ب))، والصدق والكذب بالنسبة إلى المحكي. وإذا عمدنا إلى تقييم القضية من خلال القائل، قد تعرض له ثلاث حالات أو أربع، وهي: اليقين والظن والشك، وربما الوهم أيضاً (إذا أمكن إطلاق مصطلح القائل على الواهم). إن هذه الحالات هي من قبيل العرض والحالة النفسانية التي تتحقق في نفس القائل.

وإذا عمدنا إلى تقييم القضية بالنسبة إلى المحكي، فهناك حالتان، فإما أن تكون صادقة أو كاذبة. وعليه هل يمكن من خلال اليقين والظن والشك في مورد قضية ما أن نصل إلى الصدق والكذب؟ كلا.

1. إلا إذا ادعى شخص أن اليقين القطعي بوجود الله، لا يحصل إلا من طريق الشهود.

إذا كان اليقين بقضية دليلاً على صدق القضية، لا يعود هناك شيء اسمه الجهل المركب. وعليه يتضح أن هناك شرخ في البين. وإن هذه الحالات الأربعة كما تنسجم مع صدق القضية، تنسجم مع كذبها أيضاً.

والآن يفرض هذا السؤال نفسه: ما هي الصلة بين يقين العارف بوجود الله، وصدق القضية القائلة: (إن الله موجود)؟ يُحتمل أن تكون القضية كاذبة، ومع ذلك يكون المتيقن عارفاً.

سؤال: إن هذا الكلام يرتبط بالعلم الحسولي، وفي العلم الحسوري لا توجد أي واسطة أو شرخ في البين.

الجواب: عندما يجد العارف شيئاً، ثم يبينه على شكل عبارة تقول: « إن الله موجود ». فإن هذه الجملة في حد ذاتها علم حصولي، ثم يرد هذا الكلام بشأنه لاحقاً. بمعنى أن العلم الحسوري يبقى حضورياً حيث يكون المعلوم حاضراً عند العالم، ولكنه بعد ذلك لا يكون من العلم الحسوري.

هناك فرق بين أن أقول: «إنني قد أحسست بالجوع في يوم كذا أو في ساعة كذا»، وبين أن أقول: «إن الجوع حالة نفسانية موجودة بشكل مطلق». وهكذا العارف إنما يمكنه أن يقول: «لقد شاهدت الله في يوم كذا أو في ساعة كذا». نعم إذا ضمنا إلى ذلك قوله: (لقد شاهدت موجوداً لا يتطرق إليه الفناء)، عندها يمكنه القول: «إن الله موجود». ولكن هل يمكن لنا أن نضم هذه المقدمة أم لا؟ هذه مسألة أخرى، وحيث أنها غير ضرورية

ولا قطعية، لذلك لا يمكن إضافتها قبل إثباتها.

الإشكال السابع: وأما ما قاله وليم جيمز من إن التجربة العرفانية بالنسبة إلى العارف دليل، ولغير العارف مؤيد، فيرد عليه إشكال أيضاً، لأن الدليل إنما يطلق على شيء بحيث إذا تم عرضه على الآخرين قبلوه. وعليه فإن الدليل يجب أن يكون عاماً بشكل دائم، ولا يمكن لشيء أن يكون دليلاً لبعض دون بعض. فإذا كان الشيء دليلاً وجب أن يكون دليلاً للجميع، وإذا لم يكن دليلاً فلا يكون دليلاً للجميع. فالأمر دائر مدار الجميع أو العدم.

فالأمر كما لو أنني رأيت مناماً، وقصصته على الآخرين. فهنا ما لم آت بدليل، فإن الآخرين لن يقبلوا بكلامي، ولا يمكنني أن أقول لهم: ناموا كي تروا ما رأيت. ثم أن النقطة الأخرى هي أن منام كل شخص يختلف عن منام الآخر.

سؤال: قد نعد أحياناً إلى إقامة دليل، وحيث يكون الشخص الآخر نسبياً لا يقنع بذلك الدليل. فهنا يكون دليلنا دليلاً، ولكنه لا يتصف بالتعميم بحيث يشمل حتى القائلين بالنسبية.

الجواب: إن دليلك لكي يكون عاماً يجب أن يشتمل على مقدمة تقول ببطلان النسبية في المعرفة، وبعدها يكون دليلك تاماً، وعلى الآخرين أن يقبلوه دون استثناء (أجل، يمكن بطبيعة الحال أن نرجع إثبات بعض المقدمات إلى محلها الخاص، وهو ما نقوم به عادة للحيلولة دون التكرار

الإشكال الثامن وأما ما قاله وليم جيمز من أن التجربة العرفانية تعتبر مؤيداً بالنسبة إلى غير العارف، فيجب القول في هذا الشأن: عندما يتصف البعض بالصدق والأمانة، فإن كلامه سيوجب الظن والتأييد من قبلنا، وإن هذا التأييد يعتبر ممرّاً عاطفياً، وليس ممرّاً منطقيّاً، ولذلك فإن هذا الظن سوف يزول بتأييد ممرّ عاطفي آخر⁽¹⁾. وعليه لا يمكن أن يكون تأييداً منطقيّاً.

وأما ما قاله من أن التجارب العرفانية تثبت وجود عالم مجرد من المادة. فهنا نقول أيضاً: إن إثبات عالم ما وراء الطبيعية لا يحتاج إلى تجربة عرفانية، ويمكن إثباته برؤى الناس أيضاً، وقد قال في أول المقالة: أرى أن السر في إدمان بعض الأشخاص على الخمور والمخدرات هو الشوق إلى عوالم ما بعد الطبيعة. فإذا كان مجرد إثبات عوالم ما وراء الطبيعية كافياً، فيجدر بالناس أن يقبلوا على شرب الكحول، دون اللجوء إلى التجارب العرفانية⁽²⁾!

1- يقول الإمام الصادق (عليه السلام): (من أدخله الرجال في الدين، أخرجهم رجال آخرون من الدين).

2- إن الصيغة الصحيحة للإشكال كالاتي: إذا كانت التجارب العرفانية تثبت العوالم ما بعد الطبيعية، فإن المنام يقوم بهذا الدور أيضاً، وإذا كان الأمر كذلك، يمكن

الإشكال التاسع: وبالتالي فإن غرضنا كان يتمثل في إثبات وجود خاص. فهناك الكثير من الذين يؤمنون بالمجردات وعوالم ما بعد الطبيعية، ولكنهم في الوقت نفسه ينكرون وجود الله. بمعنى أنه من الممكن لشخص أن يقول: أنا مؤمن بهذا العالم المادي والعالم غير المادي، ولكن من يقول إن لهذين العالمين خالق هو الله. كان هذا تمام ما قاله وليم جيمز في حقل التجارب الدينية والعرفانية، والإشكالات عليه.

لذلك أن يتحقق بالنسبة إلى جميع الناس.

نظرية براد في حقل التجارب الدينية

تقدم الكلام حول نظرية وليم جيمز. وهناك رأي آخر نذكره في مورد طريق التجارب الدينية على إثبات وجود الله. وهو رأي قاله أحد أعظم الفلاسفة اللاهوتيين والمحللين اللغويين وهو الإنجليزي تشارلز دونبار براد⁽¹⁾. ومن جملة ما يمتاز به هذا الفيلسوف أمران، وهما الدقة في اختيار الكلمات، والاختصار في التعبير. وقد كتب مقالة تفصيلية في بيان إثبات وجود الله بالتجارب الدينية، وذكر فيها المقدمات البعيدة والقريبة. وفيما يلي نقوم بتوضيح كلامه عبر المقدمات الآتية:

المقدمة الأولى: أنواع البراهين التجريبية على وجود الله والمقارنة بينها
هناك ثلاثة أنواع من الأدلة التجريبية على إثبات وجود الله، وهي كالاتي:

أ - برهان التجارب العرفانية.

ب - برهان النظم.

ج - البراهين الأخلاقية.

1. Charles Dunbaer Broad (1887 – 1971).

أما برهان النظم فيقوم على تجربة العالم الخارجي، وأما البراهين الأخلاقية فإنها تجريبية أيضاً، بمعنى أنه يجب على كل شخص أن يجربها. وحصيلة البرهان هو أن هناك قوّة تأمرنا بالخيرات وتنهانا عن الشرور، فيتضح أن الله موجود.

والفرق بين الدليل الأول والدليل الثاني والثالث يكمن في أن الدليلين الأخيرين في تناول الجميع، إذ يمكن لكافة الناس تجربتهما، وأما الدليل الأول فلا يناله إلا القلة القليلة من الأشخاص.

المقدمة الثانية: تشبيه التجربة العرفانية بالأمر الذوقية

من أجل رفع الاستبعاد عن المقدمة الأولى يقال إن التجربة العرفانية مثل الذوق الموسيقي. وذلك حيث ينقسم الناس بلحاظ الذوق الموسيقي إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ - هناك القليل من الذين لا يتمتعون بذوق موسيقي. فإن هؤلاء يسمعون الموسيقى ولكنهم لا يميزون بين الصوت الجميل والصوت القبيح، ناهيك عن المقارنة بينهما. وهؤلاء يقفون في طرف من الطيف.

ب - وفي الطرف الآخر هناك بعض الناس الذين يدخلون في عداد الموسيقيين، من أمثال: بهوفن وموزارت، وباخ.

ج - وفي الوسط هناك عدد من الناس الذين يميزون بين الأصوات،

وهناك منهم أحياناً من يلخّون الأصوات أيضاً.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى التجارب العرفانية أيضاً:

فهناك من الناس أشخاص لا يمتلكون ذوقاً عرفانياً أبداً، فلا يشعرون حتى بلذة البكاء. وهناك منهم من يصنع الدين مثل الأنبياء. وبين هاتين الطائفتين طائفة من المتدينين العاديين، ومجموعة من القديسين والأوصياء الذين يمثلون النخبة الجيدة من الحكام الخبراء بأمور الدين.

المقدمة الثالثة: اختلاف التجارب العرفانية عن الأمور الذوقية

إن الفرق الجوهرى بين هذين الموردتين يكمن في أن بالإمكان النظر إلى التجارب العرفانية من ثلاثة أنحاء، وأما الذوق الموسيقي فلا يمكن النظر إليه إلا بلحاظين. أما الأنحاء الثلاثة فهي عبارة عن:

أ - التحليل النفساني: هل عناصر التجارب الدينية موجودة في سائر الموارد أيضاً أم لا؟ هل له عنصر خاص أم لا؟ فهل الخوف والحب الموجودان في التجارب الدينية، موجودان في الموارد الأخرى أيضاً أم لا؟ أجل إنهما موجودان.

وهنا يجب علينا ملاحظة الأجزاء المكوّنة للتجربة العرفانية. قد يقول البعض إن جميع عناصر التجربة العرفانية موجودة في سائر الموارد أيضاً. وقد يقول البعض أن بعض عناصرها خاصة بها. إذا كان هناك عنصر خاص

بها، كان امتيازها من سائر الموارد واضحاً، وإذا لم يكن لها عنصر خاص كان وجه امتيازها يكمن في المجموعة التأليفية لعناصرها. والأمر الآخر هو أن هذه العناصر هل تقبل البيان بأجمعها أم لا؟

ب - الشرائط التكوينية والعلية والمعلولية: إن هذه الشرائط تنقسم بدورها إلى قسمين، فهناك منها ما هو مرتبط باختصاص التجربة العرفانية بالنوع الإنسانية خلافاً لسائر أنواع الحيوانات. وهناك منها ما يرتبط باختصاص التجربة العرفانية بأشخاص معينين. بمعنى أنه: لماذا تظهر هذه الشرائط والقابليات عند بعض الأشخاص، وتبقى كامنة عند البعض الآخر.

ج - البعد المعرفي: والمراد به أن العارف بعد التجربة العرفانية يخبر عن وقائع.

إن الجهة الأولى والثانية من التجارب العرفانية والذوق الموسيقي كلاهما مطروحان، وأما الجهة الثالثة فلا معنى لها في الذوق الموسيقي. والموسيقار بعد أن تعثره حالة الطرب، لا يخبر عن شيء.

ثم يقول براد: لنفترض شخصاً لا يتمتع بالذوق الموسيقي، ويسخر من الذين يتمتعون بذائقة موسيقية. إن هذا الشخص لا يمتلك مثل هذا الحق، كما لا يحق له الحكم في الشأن الموسيقي أو تقييمه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التجارب العرفانية، فالذي لا يمتلك ذوقاً عرفانياً أصلاً لا يحق له الحكم في الشأن العرفاني أبداً. فالمورد هنا من قبيل سعي الطفل ذي الأعوام

الخمسة إلى تفسير وتحليل الرغبة الجنسية لدى الأشخاص البالغين تحليلاً نفسياً. هذا في حين أننا - في الكثير من الموارد - نعتبر هذا النوع من الناس مستثيين. ثم يقول بعد ذلك: إنني بطبيعة الحال لا أمتلك تجربة عرفانية، ولكنني أسعى إلى تجزئة المسألة وتحليلها.

المقدمة الرابعة: الحكم في حقل التجارب العرفانية

على الرغم من أن حق الحكم في المقام يختص بالأنبياء والعرفاء، إلا أن أغلب هؤلاء لا يمتلكون القدرة على التحليل والبيان. إذ أن الناس بشكل عام لا يمتلكون جميع القابليات. ولذلك عندما نمعن النظر نجد أن هؤلاء الأشخاص على طول التاريخ لا يمتلكون ذهنًا فلسفياً، بل لا يمتلكون القدرة حتى على تحليل نفسياتهم. وهناك منهم من يتكلم بأمور مضطربة وغير مترابطة الأجزاء.

فقلما يتوفر لدينا عارف موحد وناقد وفيلسوف مستجمع للشرائط من قبيل: محيي الدين بن عربي، وهذا هو مكمّن التشتت في آراء العرفاء. وحيث لا يمتلك معلومة عن سائر العرفاء والتاريخ، لا يمكن لنا أن نسأله: هل هناك عنصر مشترك بين جميع التجارب العرفانية أم لا؟ وقد ذكر أسماء العرفاء الموثوقين من أمثال: توما الأكويني، والعارفة الشهيرة القديسة

المقدمة الخامسة: تأثير العقائد التقليدية على التجارب العرفانية

هل هناك عنصر مشترك بين العرفاء في مختلف الأعراق والأزمنة والأديان أم لا؟ أجل هناك عنصر مشترك، وأما ما نراه من التشتت والاختلاف بين العرفاء فمرده إلى أن الآراء والعقائد التقليدية للعارف تؤثر في رؤيته من جهتين، إحداهما في نفس التجربة العرفانية، والأخرى في تفسيره للتجربة العرفانية. والأول محتمل، والثاني قطعي.

فعلى سبيل المثال قد يؤثر مرض الطفل في بعض الموارد في نفس رؤيتك للأحلام، حيث ترى الطبيب والمستشفى، وفي بعض الموارد يؤثر مرض الطفل في تفسيرك للمنام الذي رأيته.

مثال آخر يذكره الأستاذ: لو أن شخصاً شيعياً رأى في منامه سيدة جليلة عظيمة متصفة بجميع الكمالات الإنسانية، بحيث لا يكون هناك في الوجود من هو أكمل منها. وبعد أن يستفيق من نومه فإنه - طبقاً لمقتضى آرائه وعقائده - سيقول إنه قد شاهد السيدة فاطمة الزهراء في منامه. وأما إذا كان صاحب هذا المنام شخصاً مسيحياً فإنه سيقول بأنه قد شاهد السيدة مريم العذراء عليها السلام. وعلى هذا المنوال المكاشفات المنقولة عن ابن عربي وأمثاله.

ثلاثة أمثلة يسوقها براد على التجارب الدينية

يقول براد: سوف أذكر ثلاثة أمثلة، لنرى بعد ذلك أن التجارب العرفانية شبيهة بأي واحد من هذه الأمثلة:

المثال الأول: إن ما سمعناه بشأن الخلية، قد تعرّفنا عليه عن طريق علم الأحياء الذي يمتلك تلسكوبات عملاقة. ومع أننا لم نر ما شاهده علماء الأحياء بواسطة هذه الأجهزة المجهرية، ولكننا نؤمن بما يقولونه لنا ونعتمد على أقوالهم في هذا الشأن بشكل كامل.

المثال الثاني: إن الذين يدمنون على تناول الكحول يقولون: إننا في حالة السكر نرى في غرفنا وإلى جوار أسرة نومنا وغيرها من الأماكن الأخرى، الكثير من الأفاعي والجرذان. وهنا نحن لا نقبل ذلك منهم، مع أنهم يجمعون على هذا الأمر مثل إجماع علماء الأحياء بشأن الكائنات المجهرية.

المثال الثالث: خذ بنظر الاعتبار قوماً من الناس كلهم عميان لا يبصرون. ثم أبصر بعضهم فجأة، وعندما أخذ هذا العدد منهم يشاهدون الألوان، يبدأون بشرح ما يشاهدونه لأصدقائهم الذين لا زالوا على ما هم عليه من العمى. وبذلك فإنهم يسمعون بأمور لا طريق إليهم للتعرف عليها أو التحقيق في شأنها. فهل يمكن لهؤلاء العميان القول بأن ما يقوله المبصرون

مطابق للواقع 100%؟ كلا. وهل يمكنهم إنكار ما يقوله المبصرون 100%؟ كلا أيضاً. وغاية ما يمكنهم قوله: لقد تم تقديم معلومات لنا، ونحن لا نستطيع إنكار هذه المعلومات ولا تأييدها، ولذلك فإننا نختار السكوت بشأنها، ولا نتحدث عن واقعيتها وعدم واقعيتها لا سلباً ولا إيجاباً.

مقارنة التجارب العرفانية بهذه الأمثلة الثلاثة

لنر الآن ما هو المثال الذي الذي تشبهه التجارب العرفانية من بين تلك الأمثلة الثلاثة؟ يقول براد: ما هو السرّ في عدم تقبلنا لما يقوله السكران الذي لا يعي شيئاً؟ فإن كذبه ليس محرزاً. فما أكثر السكرارى الذي يصدقون في أقوالهم. وما أكثر الذين لا يشربون الخمر ولكنهم يدمنون الكذب. إن السر في ذلك أنهم يدعون وجود أشياء في أماكن نعيش معهم فيها، فلو كان لتلك الأشياء وجود حقيقة لكنا قد رأيناها وصدقنا بها. فإن كان مرادهم هو الأفاعي والجرذان التي تعيش في البراري والبالوعات لكان الأمر مفهوماً، ولكن أن يدعى وجودها في غرفنا ومهاجعنا، فلا بد - في الحد الأدنى - أن تكون مرئية لنا. فأحياناً يحكم الفرد بوجود الجرذان، ولكننا في الحد الأدنى نرى آثارها. كأن نرى - على سبيل المثال - آثار قرضها للثياب أو القمح أو رؤية فضلاتها. وعليه فإن هؤلاء يدعون وجود أشياء لا نراها ولا نرى آثارها. وأما في التجارب العرفانية فالأمر مختلف، لأن العرفاء يدعون أموراً لا يمكن رؤيتها أو مشاهدتها. من قبيل وحدة الأشياء ووجود الله. وعليه لا

تناقض في كلام العارف حتى يشكل ذلك مانعاً من قبول كلامه، وبعبارة أخرى: إن الجرد اللامرئي مفهوم متناقض، وأما الإله اللامرئي فليس مفهوماً متناقضاً.

النسبة المقارنة بين التجارب العرفانية والمجموعة الثانية

قد يقول شخص هنا: إن ما ذكرناه بشأن السكران يمكن لنا أن نقوله بشأن العارف أيضاً. وذلك لأنهم يقولون: إننا لا نرى العالم خاضعاً للزمان. أو يقولون: إننا بعكسكم أيها الناس لا نرى العالم متغيراً. أو أن العالم خالياً من البُعد والامتداد. وإن هذا الكلام لا ينسجم مع معطياتنا الوجدانية، وإن الخصوصية الأكبر بالنسبة إلى العالم من وجهة نظرنا والتي هي التغيير، قد وقعت مورد إنكار من قبل العرفاء. يقول براد في الجواب: إن هذا الكلام لا يشبه كلام السكارى، وذلك للدليلين الآتين:

الدليل الأول: إن هذه الخصال الثلاثة قد خلقت مشاكل فلسفية عظيمة في التاريخ، وهي غير بديهية بالنسبة إلى الجميع. ولو تمت ملاحظة إشكالات زينون الإليائي أو بارمنيدس سوف نرى أن زينون قد ذكر ما يقرب من ستة أدلة على استحالة الحركة في الطبيعة، ومنذ ذلك الحين وحتى هذه اللحظة - رغم السعي الحثيث في ردّ هذا الكلام - لم يتم إعطاء جواب مقنع في هذا الشأن. وعليه يتضح أن إنكار هذه الخصال الثلاثة ليس

غريباً، بل هو إنكار ضارب بجذوره منذ القدم (المثال من قبل الأستاذ).

الدليل الثاني: يجب أن نرى هل العرفاء ينكرون الزمان والتغير والبعد في رقعة هذا العالم، أو يقولون إن هناك عالماً آخر أيضاً، لا توجد فيه هذه الأمور الثلاثة؟ فعلى سبيل المثال: إن تقسيم الأشياء إلى الحالة الجامدة والسائلة والغازية إنما ينتمي إلى الحالة العادية، وأما إذا دخلنا عالم الذرة لن يكون هناك معنى للجمود والسيولة والغازية.

غاية الأمر أن العرفاء يقولون: إنكم ترون الواقعية بشكل خاطئ، أو أن الواقعية التي ترونها مجرد وهم أو تصوّر. وعليه يتضح أن كلام العرفاء يختلف عن كلام السكارى.

مناقشة المجموعة الأولى من الأمثلة

وأما سبب اعتمادنا على كلام علماء الأحياء، فذلك لأمرين:

الأمر الأول: إننا نعلم إجمالاً أن هناك أجهزة وأدوات لو لم نكن نمتلكها، لما أمكن لنا أن نرى بعض الأشياء. فلو لم يكن لدينا منظار دقيق أو مكروسكوب قوي، لما أمكن لنا رؤية بعض الكائنات المجهرية أو مسامات أجسامنا. إذن يكون كلام عالم الأحياء أمراً معقولاً، غاية ما هنالك علينا أن نؤمن بوجود مكروسكوبات جبارة يمكن لها أن تظهر لنا الخلايا والذرات الصغيرة والدقيقة.

والدليل الثاني: إننا نرى كثيراً في حياتنا اليومية أن المتخصص في فن يرى في مجال اختصاصه أموراً دقيقة لا يراها غير المتخصص في ذلك الفن. مثال ذلك الشخص المختص في حياكة السجاد أو المختص في صبغ الأقمشة أو الخيوط، فإنه يستطيع التمييز بين الألوان أكثر من الشخص العادي. أو أن الذي يعمل في مجال الطباعة وصف الحروف يستطيع التمييز بين الحروف وأنواعها، في حين أننا لا نرى فرقاً بينها. إذن فالسرّ في قبول كلام عالم الأحياء هو هذان الأمران.

رأي براد حول سنخ التجارب العرفانية

يقول براد: إن مدعيات العرفاء وإن كانت أقوى من مدعيات السكاري، إلا أنها لا تبلغ قوة أقوال علماء الأحياء، وذلك لأن أقوال علماء الأحياء بشأن كيفية الظواهر الطبيعية تتعاطى مع الكائنات المحسوسة والموجودة بيننا. بخلاف مدعيات العارف المرتبطة بغير عالم الطبيعة.

وعلى هذا الأساس فإن عالم الأحياء يمكنه أن يقول للمنكر: إذا لم تؤمن بكلامي، يمكنك أن تقرأ هذه الدروس والعلوم وتطوي هذه المراحل، وعندها سوف تصل إلى ذات الأمور التي توصلت لها. وأما العارف فلا يمكنه أن يقول مثل هذا الكلام.

فإن قلت: إن العرفاء يمكنهم قول ذلك أيضاً، وأن بإمكان الشخص - بعد طي سلسلة من المقدمات والرياضات والأذكار والتي تم تدوينها أيضاً - أن يصل إلى المشاهدات العرفانية. (وقد تم تدوين العرفان الغربي على نحو أقل من العرفان الشرقي، مثل اليوغا).

فجوابه: إن هذا الكلام غير صحيح، ولا يوجد أي ملازمة بين طي تلك المقدمات والشهود العرفاني. ومن هنا لا يذهب جميع الأشخاص إلى سلوك هذه المقدمات، رغم ميلهم الشديد إلى العوالم العليا. وعليه يتضح عدم وجود علاقة العلية بين هذه الرياضات والأذكار وبين الشهود العرفاني.

بعض الإشكالات على كلام براد

دليلان من علم النفس على كذب أقوال العرفاء والأنبياء
في هذه المرحلة هناك من قال: إن كفة الميزان تميل إلى ترجيح
كذب الأنبياء والعرفاء، وذلك لدليلين، وكلا هذين الدليلين يعبر عن تفسير
نفسى.

الدليل الأول: الاضطراب الروحي لأصحاب المكاشفات

قيل: إن العرفاء والأنبياء يعانون من اضطرابات روحية ونفسية، كما
أنهم من الناحية الجسدية والعصبية يعانون من الاعتلال والضعف والمرض.
ولا بد من الالتفات هنا إلى أن للاضطراب⁽¹⁾ معنيان، وهما:

أ - عدم الاعتيادية مع إضافة القيمة السلبية.

ب - عدم الاعتيادية دون إضافة القيمة السلبية.

والمراد من الاضطراب هنا هو المعنى الثانى. بمعنى أن عطفهم
وحبهم وعلاقاتهم تختلف عن سائر الناس. وقيل: إن هذه الأمور تؤدي
بأصحابها إلى التوهم. كما هو الحال عند بعض الطاعنين في السن والعجائز.

abnormality. 1

ومن هنا لا تكون التجارب العرفانية للعرفاء معتبرة.

جواب براد عن الإشكال الأول

إن الجواب الذي يذكره براد لهذا القائل، له أربعة أنواع:

الجواب (أ): إننا نقرّ باضطراب العرفاء، بيد أن المستشكل لا يذكر القدرة العظيمة للعرفاء وقابلياتهم ونفوذ كلامهم. فأنا لا أعلم معضلة لا يتمكن أمثال توما الأكويني من حلها. فلماذا لا تعتبر هذه الأمور مؤيدة لصحة مدعياتهم؟ بيد أنه لا شيء من هذه الأمور يشتمل على ضرر أو نفع. ومن هنا فإننا نذكر ما يصب في صالح العرفاء أو في غير صالحهم، ومن هذه الناحية سوف نتساوى.

الجواب (ب): ليس لدينا نابغة في العلوم والفنون إلا وكان إنساناً مضطرباً وغير اعتيادي. فكما أنك لا ترى ذلك مضرّاً بعبقريتهم، يجب أن ترى ذلك في العرفاء والأنبياء أيضاً.

الجواب (ج): يقول العرفاء: إننا دخلنا مساحة أخرى من الحياة. فإذا كان سلوكهم مثل سلوك سائر الناس، لن يكون لهم نفوذ في العالم الآخر. وربما أمكن القول: إن هذا الاضطراب يمثل شرطاً للحضور في تلك العوالم. والمراد هنا - بطبيعة الحال - هو الشرط اللازم وغير الكافي.

الجواب (د): وهو الجواب الأقوى؛ إذ يقول: ربما كان لازم الدخول

في العوالم الأخرى، هو أن يكون للشخص أعمال غير اعتيادية. فإن العارف - على سبيل المثال - مثل الشخص الذي يروم العيش في عالمين، فيجب عليه بطبيعة الحال أن يسلك سلوكاً متناسباً مع كلا العالمين. ومن هنا يبدو من وجهة نظرنا غير متعارف. أو أن يكون عميلاً مزدوجاً بين دولتين تخوضان حرباً ضرورياً.

فالعارف في الحقيقة يسير بدوره في عالمين منفصلين. وإن نصف وجوده يقيم في عالم ما قبل الموت، ونصف وجوده الآخر يرتبط بعالم ما بعد الموت. وقد شبه براد العارف هنا بشخص يمتلك عيناً اعتيادية وعيناً تلسكوبية، وإن أعمال هذا الشخص، يتناسب بعضها مع العين الاعتيادية، وبعضها الآخر يتناسب مع العين التلسكوبية. ولذلك فإنه يعمل أحياناً على تغطية وجهه بكفه مع أننا لا نرى شيئاً، ثم يبرر فعله لاحقاً بأنه رأى شخصاً يقذف حجراً من بُعد مسافة تقدر بثلاث كيلومترات، وأنه خشي أن يقع ذلك الحجر على وجهه.

ومن المناسب هنا لتأييد ما نحن فيه أن نذكر بعض العبارات المأثورة عن مولانا أمير المؤمنين علي (ع) في وصف المتقين؛ إذ يقول: «الْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ، مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ وَمَلْبَسُهُمُ الْاِقْتِصَادُ وَمَشِيهُمُ التَّوَاضُّعُ، غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَوَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ، نَزَلَتْ أَنْفُسُهُمْ مِنْهُمْ فِي الْبَلَاءِ، كَأَلَّتِي نَزَلَتْ فِي الرَّخَاءِ. وَلَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي

كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَخَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ ... قُلُوبُهُمْ مَخْزُونَةٌ وَشُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ، وَأَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ وَحَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ وَأَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ ... قَدْ بَرَّاهُمُ الْخَوْفُ بَرِّيَ الْفِدَاحِ، يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاطِرُ فَيَحْسِبُهُمْ مَرْضَى، وَمَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرَضٍ وَيَقُولُ لَقَدْ خُوِلَطُوا، وَلَقَدْ خَالَطَهُمْ أَمْرٌ عَظِيمٌ، لَأَ يَرِضُونَ مِنْ أَعْمَالِهِمُ الْقَلِيلَ، وَلَا يَسْتَكْثِرُونَ الْكَثِيرَ، فَهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ مُتَّهَمُونَ وَمِنْ أَعْمَالِهِمْ مُشْفِقُونَ»⁽¹⁾.

وخلاصة الكلام هو أن للمؤمنين حالات وأمزجة تختلف عن سائر الناس العاديين.

الدليل الثاني:

يقال: إن التاريخ يثبت أن العرفاء والأنبياء كانوا يتمتعون بغريزة جنسية عارمة، وكانوا يطلبون المرأة باستمرار، وأنهم كانوا لشدة شبقهم مهما بالغوا في ممارسة الحبّ يطالبون بالمزيد ويشعرون بالحرمان والجوع الجنسي، ولذلك فإنهم يصابون بالوهم والخيال. من قبيل الشخص الفقير الذي يرى النعيم المتخيل في منامه.

جواب براد عن الدليل الثاني

يقول براد: إن هذا الدليل ضعيف أيضاً. وليبان ضعفه لا بد أن نرى ما

1- نهج البلاغة، خطبة المتقين (أو خطبة همام).

الذي تعنيه عبارة (إن التجارب العرفانية ناشئة عن نوع من الحرمان الجنسي)؟ وقد قام بتحليل القضية معتمداً على مبناه الذي يمثل مدرسة التحليل اللغوي. إذ بناء على هذه المدرسة في حلّ المسائل الفلسفية يجب أولاً تحديد الكلمات، ومن خلال هذا المسلك يمكن حل الكثير من المسائل والخلافات. والآن نقول: إن قضية (ب) ناشئة عن (أ) يمكن أن يكون لها ثلاثة معانٍ، نبينها على النحو الآتي:

1- إن (أ) شرط لازم لـ (ب)، ولكنه ليس بكاف.

2- إن (أ) شرط لازم وكاف لـ (ب).

3- إن (ب) ليست سوى الحالة المتبدلة والمجهولة لـ (أ).

وغاية كلام المستدل أن الحرمان الجنسي شرط لازم وغير كاف للتجارب العرفانية (المعنى الأول). ولكن هذا لا يثبت أن كل من يعاني من الحرمان الجنسي يخوض تجربة عرفانية أيضاً (المعنى الثاني).

وبعبارة أخرى: لنفترض أن التاريخ يثبت المعنى الأولي، بيد أن كلامك يثبت المعنى الثاني. بل نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: حتى إذا ارتضينا المعنى الثاني، لن يكون ذلك مفيداً لك؛ إذ أقصى ما يشته هو أن هؤلاء يعانون من المرض. ولكن من قال لك إن أقوال المرضى باطلة بأجمعها؟ وأما إذا تمسكت بالمعنى الثالث، وذهبت - بناء على ذلك - إلى اعتبار أن التجارب العرفانية ليست سوى الحالة المتبدلة للمرض عند هؤلاء

الأشخاص. نقول في الجواب: إن هذا الكلام ليس تاماً أيضاً، ولا يوجب أن يكون كلامهم باطلاً. إذ لا توجد أدنى ملازمة بين المرض وكذب المدعى. بل قد يؤدي المرض بالشخص أحياناً إلى رؤية المسائل بشكل أدق. من قبيل الذي يعاني مرضاً في معدته، فيميّز ما يضرّ بمعدته من الأطعمة على نحو أفضل من الشخص السليم، أو أن بعض المرضى يعرفون الروائح بشكل أفضل من الأصحاء.

ذكرنا حتى الآن دليلين على ترجيح جانب كذب الأنبياء والعرفاء مع بيان الإجابة عنهما. ولكن هل هناك لدينا دليل على العكس أم لا؟

الطريق الأول

الفوائد العملية من شواهد صدق مدعيات الأنبياء والعرفاء

قبل الدخول في البحث لا بأس بذكر مثال، وهو أننا لا نفهم المسائل التي يدرسها المهندسون في الجامعات ولا نعرفها. وحتى إذا نقلوها لنا لا نستطيع تحديد صدقها من كذبها. ولكنهم إذا قاموا بعد ذلك ببناء جسر أو عمارة شاهقة أو صنعوا طائرة أو سفينة كبيرة، وعملوا بذلك على تلبية غرض من أغراض الناس في حياتهم، ألا يكون ذلك دليلاً على صحة المسائل التي تعلموها؟ أجل، إن هذه الصناعات تدل على صحة هذه العلوم. وهكذا الأمر بشأن الأنبياء والعرفاء أيضاً. بمعنى أننا لا نمتلك طريقاً إلى إثبات صدق أو كذب مدعياتهم. بيد أنهم حيث يبيّنون آراءهم

وعقائدهم، ونرى الشمار العملية المترتبة على تعاليمهم، يتضح لنا أن هذه التعاليم تقوم على أساس الواقع. فإننا - على سبيل المثال - نسعى دوماً إلى تحقيق الهدوء والطمأنينة الفكرية إلى المجتمع، ويتم تلبية هذه الغاية بكلام الأنبياء والعرفاء وتعاليمهم، وبذلك يتضح أن كلامهم ليس باطلاً أو غير واقعي.

كما أن الطبيب عندما يعالج مختلف الأمراض بالدواء والعلاج والجراحة، لا نقول أبداً: إن الدروس التي تعلمها هؤلاء الأطباء بأجمعها مخالفة للواقع! إذ لو كان الأمر كذلك، فكيف ترتبت جميع هذه الآثار والفوائد على علومهم؟

يقول براد: أرى أن هذا الأمر يشكل مؤيداً على صدق الأنبياء؛ إذ حتى المنكرون لوجود الله يؤمنون بترتب الفوائد على تعاليمهم.

الإشكال الأول على الطريق الأول

بعض الأمور السلبية في تعاليم الأنبياء والعرفاء

يقول الإشكال: إن هذا الكلام صحيح على نحو الموجبة الجزئية، بيد أن تعاليم الأنبياء بالإضافة إلى ذلك تحتوي على مجموعة من التعاليم السيئة، وعليه لا بد من اعتبارها دليلاً على كذب مدعيات الأنبياء، وهذا مخالف لما تؤيدونه.

جواب براد عن الإشكال الأول

الجواب: إن علم الطب حتى إذا تمكن من معالجة الكثير من الأوجاع، إلا أنه في الوقت نفسه لا يستطيع شفاء الكثير من الأمراض، أو أن العلاج الذي يصفه قد تترتب عليه أعراض وتبعات جانبية، فهل تسارع لذلك وتقول: إن الأطباء كذابون؟! أم أنك تقول: إن علم الطب لم يبلغ بعد المرحلة الأخيرة من الكمال، ولا يزال هناك أمامه طريق طويل ليصل إلى تلك المرحلة. لا شك في أن الكلام الثاني هو الصحيح.

إذن يجب عليك أن تقول ذات الشيء بشأن الأنبياء أيضاً، وهو أن الأنبياء والأديان لم تبلغ بعد غايتها الأخيرة. وبطبيعة الحال فإن لازم هذا الكلام هو عدم وجود دين يمكنه ادعاء تلبية جميع حاجات البشر، وأنا براد أقر بذلك. وكما يجب على جميع الأطباء أن يتكاتفوا ويتشاركوا في تبادل

خبراتهم وتجاربهم من أجل تطوير علم الطب والمضي به قدماً نحو الأمام، كذلك يجب على جميع الأديان القول بأنها تعمل باستمرار من أجل تحقيق أهدافها. ولا ينبغي لأي دين أن يقول إنه كامل، ويمكنه تلبية جميع حاجات البشر. كما لا ينبغي عليه القول: إني في غنى عن سائر الأديان.

الإشكال الثاني

الجدور غير العقلانية للأديان والمذاهب

إشكال: كيف يمكن لنا الاعتماد على الأديان والمذاهب في حين أنها متمخّصة من رحم الخرافات والجهل وأنواع الخوف؟

جواب براد عن الإشكال الثاني

الجواب: على الرغم من أن براد يرتضي هذه المسألة بشكل وآخر، ولكنه يقول بأن العلوم التجريبية كذلك أيضاً. فإن علم الكيمياء - مثلاً - قد ولد من صلب (الخيمياء) وقد كان هذا الأخير مرتبطاً منذ القدم بالخرافة القائلة بوجود إكسير أعظم يحول كل شيء إلى ذهب. وقد قام الأسلاف بالكثير من التجارب بغية العثور على ذلك الإكسير الأعظم، فقاموا بخلط الكثير من العناصر والمعادن ببعضها دون العثور على هذا الإكسير، ولكنهم في المقابل وبالتدريج توصلوا إلى معرفة الكثير من خصائص مزج المعادن والعناصر ببعضها وتوصلوا إلى خواص الأجسام والعناصر التي كانت

مجهولة للبشر قبل البحث عن سرّ الإكسير الأعظم. ومن خلال هذه المتاهة تبلور علم الكيمياء وتطوّر بالتدرّج وتحول إلى علم مستقل واسع الأبعاد.

أو علم الأنواء الجوية - على سبيل المثال - حيث يعود بجذوره التاريخية إلى ما كان يسمى سابقاً بـ (تسقط الأمطار). حيث كان القدماء يقولون: إن بعض الأشخاص كانوا إذا حُبس المطر ابتهلوا بالدعاء طلباً للمطر، وقد تحوّلت هذه الظاهرة لاحقاً إلى ما يُسمى بـ (علم الأنواء الجوية) حيث شهد في المرحلة الراهنة تطوّراً كبيراً.

فإذا سلّمنا هذا الإشكال، فأقصى ما هنالك أن يكون الدين مثل العلوم التجريبية من هذه الناحية. وكما لم ترفعوا اليد عن العلم لهذا السبب، عليكم عدم التخلي عن الدين لذات السبب أيضاً.

نتيجة كلام براد في حقل مدعيات الأديان والمذاهب

نتيجة كلام براد ومقالته: «إن تصديق الأنبياء والعرفاء أمر معقول، وإن مدعياتهم من شأنها أن تقبل». وإلى هنا ينتهي كلام براد. وقد اشتملت مقالته هذه - بطبيعة الحال - على الكثير من الأمثلة الزائدة الأخرى، وقد أعرضنا عن ذكرها اختصاراً. تعتبر هذه المقالة من وجهة نظر الغربيين مقالة هامة؛ لأنها تتقدّم بالقارئ خطوة خطوة وبشكل دقيق، وقد تطرّق فيها إلى بحث مختلف الإشكالات والاحتمالات، ليقيم بذلك أساساً محكماً ومتيناً لموضوع بحثنا.

مناقشة أدلة براد

الإشكال الأول

عدم التلازم بين قبول مدعيات العرفاء والأنبياء وإثبات وجود الله هل يعدّ استدلال براد تاماً أم لا؟ يبدو أن استدلاله غير تام. إذ كانت غايتنا إثبات شيء، وأدت بنا أدلة براد إلى إثبات شيء آخر! فقد نروم البحث عن أن التجارب العرفانية هل تثبت وجود الله أم لا؟ بيد أن براد أثبت أن مدعيات العرفاء يجب الإيمان بها، دون أن يكلف نفسه عناء الإشارة إلى هذه القضية الخاصة.

الإشكال الثاني

المناقشة في مثال براد

فيما يتعلق بمثال المهندس وبناء الجسر، يمكن لنا القول في الجواب: إن ما يصنعه المهندس إنما يثبت صحّة علوم الهندسة في الجملة لا بالجملة وبالمرّة. وبطبيعة الحال لا يمكن القول إن جميع معلومات الهندسة كاذبة، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن إثبات صحتها بأجمعها أيضاً. وبعبارة أخرى: إن العمارات والجسور وما إلى ذلك إنما تثبت في الحدّ الأقصى صحّة القضايا المستعملة في هذه المصنوعات، ولا تؤيد صحة القضايا التي يدرسها المهندسون.

وفيما نحن فيه تعمل كلمات العرفاء والأنبياء على إثبات العالم الغيبي والمجردات، في حين أننا كنا نسعى إلى إثبات قضية خاصة. صحيح أن الله ما وراء المادة، ولكن ليس كل ما وراء المادة هو الله. وإنما هو موجود مجرد يمثل علة علل الموجودات وما إلى ذلك من الصفات الأخرى التي لا تنطبق إلا عليه.

وبعبارة أوضح: إن إثبات وجود حيوان في بيت، لا يثبت وجود الفيل أو أي حيوان آخر بعينه؛ وذلك لأن الفيل - على سبيل المثال - هو حيوان بإضافة سلسلة من القيود والصفات والخصائص الأخرى.

الإشكال الثالث

الجدور اللاعقلانية المحتملة والدخيلة في الأمور النفسية

وأما ما قاله من أن الناس يحصلون من خلال تعاليم الأنبياء على الهدوء والطمأنينة النفسية وما إلى ذلك، فهو بدوره لا يثبت وجود الله؛ إذ من الممكن أن يحصل الإنسان على الهدوء والسكينة بفعل التلقين. وإن بين الإيمان بالشيء ووجود ذلك الشيء بوناً شاسعاً.

الإشكال الرابع

عدم التلازم بين تأييد كلام العرفاء والأنبياء

وإثبات وجود الله

وأما القول بأن ادعاء الأنبياء بأن هذه التعاليم هي كلام الله، إذن يجب علينا الإيمان بوجود الله، فهو غير تام أيضاً. لأن هذا هو أول الكلام، إذ كنا نقول: كيف يمكن لنا إثبات وجود الله بواسطة كلام الأنبياء. وعليه فإن الإشكال التالي الذي يرد على رأي براد هو أن بحثنا لم يكن حول تأييد القضية المذكورة، وإنما البحث في إثبات هذه القضية. وبعبارة أخرى: إن القضية القائلة: «إن تصديق الأنبياء أولى من تكذيبهم» تختلف عن القضية القائلة: «إن تجارب الأنبياء والعرفاء تثبت وجود الله».

بعض الجهود في الدفاع عن براد ونقدها

وأما إذا قال شخص: إن تعاليم الأنبياء تشتمل على مسائل لا يمكن أن تكون حصيلة نتاج الأفكار البشرية، وعليه يتضح أنها يجب أن تكون صادرة من قبل الله.

فجوابه: يجب عليكم أولاً إظهار تلك المسائل، مع إثبات أنه لا يمكن أن تكون حصيلة أفكار البشر. وثانياً كيف أمكن لكم أن تثبتوا أن العالم لا يمكن أن يوجد فيه سوى كائنين شاعرين، إما الإنسان أو الله؟ وإن الكلام المفهوم إما يجب أن يكون كلان البشر أو كلاماً إلهياً؟ فإذا لم يكن

صادراً عن البشر فهو إلهي، وإذا لم يكن إلهياً فهو بشري حتماً. فإنك لم تثبت هذا المدعى بعد. وعليه لا تزال مضطراً إلى القول - في نهاية المطاف - إن بعض التعاليم والكلمات تثبت عالم الغيب. وهذا لا يجدي نفعاً في محل بحثنا، على ما مرّ بيانه سابقاً.

وبعد الفراغ من رؤية براد وظهور عدم تماميتها، سوف نعرض عن ذكر الأقوال الأخرى في هذا الشأن لمفكرين من أمثال: آلستون، وغاتينج وغيرهما إختصاراً. وبذلك نكون قد أنهينا الكلام في بحث براهين التجارب الدينية.

الفصل السادس

برهان الحوادث والوقائع الخاصة

إن هذا الطريق إلى إثبات وجود الله، يشبه طريق التجارب الدينية. ومن هنا فإننا نذكر كلا الطريقتين تحت عنوان واحد، ولا نعدهما مجموعة مفصلة ومستقلة.

المراد من الحوادث والوقائع الخاصة

إن المراد من الحوادث والوقائع في هذا البحث هي الأمور التي تحدث لبعض الأشخاص. ويذكر في هذا الشأن أكثر من ثلاث مجموعات من الوقائع، وهي من قبيل:

1 - استجابة الدعاء: هناك في التاريخ الإنساني عدد من الأشخاص تستجاب دعوتهم (بغض النظر عن بعض الروايات التي تقول بأن الأدعية تستجاب مطلقاً، سواء في هذه الدنيا أو في الآخرة، أو على شكل الثواب أو القرب أو ما إلى ذلك).

2 - الكشف والكرامات: التي تصدر عن بعض المرتاضين والعرفاء

3- المعجزة: التي تحدث لبعض الأفاضل والأنبياء.

إن وجه اشتراك هذه المجموعات الثلاثة يكمن أولاً: في أنها غير عامة وغير شاملة لجميع أفراد البشر. وثانياً: إنها تمثل نوعاً من الأمور الخارقة للعادة.

وهناك من قال: إن بالإمكان إثبات وجود الله من خلال هذه الأمور. وفي البداية سنعمل على بيان تقريب إجمالي لهذه المسألة، لنتقل بعد ذلك إلى البحث التفصيلي في حقل المعجزة.

التقريب الإجمالي للاستدلال

لتفترض أن شخصاً قد ابتلي بمرض عضال وعجز الأطباء عن معالجته ويشسوا من بقاءه على قيد الحياة، بمعنى أنه لم يعد له أمل في البقاء حياً طبقاً للقوانين الجارية في الطبيعة. فإذا تضرع إلى الله ولجأ إلى الدعاء وبرئ من المرض، سوف يقول القائل بهذا الكلام: إذن يتضح من شفاء المريض الذي عجز الأطباء عن معالجته أن بالإمكان الاستدلال بذلك على وجود الله. بمعنى أنه عندما تقول القوانين الطبيعية أن المريض لم يبق له حق في الحياة، ثم تكتب له الحياة بواسطة الدعاء، يكون ذلك شاهداً على وجود قوانين أخرى في العالم غير القوانين الطبيعية. ويضاف إلى ذلك أن هذه القوانين

مهيمنة على القوانين الطبيعية وتفعل ما تعجز القوانين الطبيعية عن فعله.

وهنا يجب أن تكون هذه القوانين الخارقة للطبيعة ناشئة عن إرادة كائن ما فوق الطبيعي وأن يكون هذا الكائن كائناً مجرداً، وإلا لم يكن تحققها ممكناً. وهنا يقال: إن القوانين الطبيعية إما أن تقع في طول القوانين ما فوق الطبيعية. أو أن القوانين الطبيعية جارية، وكلما تعلقت الإرادة الإلهية بخلافها تصرف فيها.

والفرق بين الصورتين يكمن في أنه طبقاً للصورة الأولى تكون القوانين الطبيعية وغير الطبيعية موجودتان، وتكونان خاضعتين معاً للإرادة الإلهية. بيد أن القوانين ما فوق الطبيعية تكون - كما هو واضح من اسمها - فوق الطبيعة، ولا يمكن للقوانين الطبيعية أن تعمل إلا بإذن منها. وإن الإرادة الإلهية بدورها تعمل من خلال هذه القوانين. وأما في الصورة الثانية فلا يكون هناك وجود للقوانين ما فوق الطبيعية أبداً، وكلما تعلقت الإرادة الإلهية بخلاف هذه النظام، تدخل الله بشكل مباشر وتصرف في القوانين الطبيعية، وحوّلها عن مجراها الطبيعي.

اختصاص البحث الراهن بالمعجزة من بين الموارد المتقدمة والوجه في ذلك

بعد هذا البيان المختصر، ندخل في صلب البحث التفصيلي. ومن بين هذه المجموعات الثلاثة من الوقائع الخاصة، نجعل من المعجزة محوراً ومداراً لبحثنا؛ وذلك لأن المعجزة أهم من المجموعتين الأخرين لسببين، وهما:

أولاً: إن الفلاسفة والمتكلمين لم يتمسكوا أبداً بالموارد الأول والثاني، بخلاف المورد الثالث المتمثل بـ (المعجزة).

وثانياً: إن الإشكالات تشترك في ورودها على الموارد الثلاثة معاً. وعليه فإنه بعد اتضاح جلية الأمر بشأن المعجزة، يتضح الأمر بالنسبة إلى استجابة الدعاء والكرامات بشكل تلقائي.

وإن المعجزة - كما قال ديفد هيوم - قد حظيت باهتمام واسع وكبير من قبل الجمهور الغفير من الناس.

مدلول برهان المعجزة

هناك ثلاثة آراء بشأن الأمر الذي تثبته المعجزة، وهي كالاتي:

أ - إثبات ذات البارئ تعالى.

ب - إثبات النبوة الخاصة.

ج - إثبات اجتناب قوم خاصين.

إن الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين يرتضون الرأي الثاني، ويرون أن المعجزة إذا اشتملت على بعض الشرائط فإنها تدل على صدق مدعي النبوة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الديانة اليهودية أيضاً، وأما المسيحية وبعض الأديان الأخرى فتذهب إلى الرأي الأول، إذ أن النصارى يرون المسيح عيسى إلهاً وليس نبياً.

وأما الرأي الثالث فيتعلق بالذين يعتبرون نزول المن والسلوى - مثلاً - دليلاً على العناية الإلهية الخاصة بهم. كما هو الشأن بالنسبة إلى بعض اليهود الذين يعتبرون أنفسهم أبناء الله وأحباءه، ويرون لذلك أنهم شعب الله المختار.

اختصاص بحثنا حول المعجزة بإثبات وجود الله

لا شأن لنا الآن بدلالة المعجزة على الأمر الثالث. كما لا نتعرض إلى الدلالة على النبوة الخاصة أيضاً، لأن البحث الراهن يدور حول إثبات وجود الله. ولذلك نبحت في دلالة المعجزة على وجود الله. ولم يتعرض المتكلمون إلى هذا البحث، وإنما بحثوا المعجزة في باب النبوة⁽¹⁾.

إن المسائل التي بحثها العلماء في حقل المعجزة وشرائطها واضحة، ولا نحتاج معها إلى الإعادة والتكرار. ومن هنا ندخل مباشرة في إشكالات ديفد هيوم المطروحة في هذا الشأن.

1- إن مجرد أن لا يتمكن الناس من القيام بفعل شيء حتى إذا كان بعضهم لبعضهم ظهيراً، لا يثبت أن ذلك الفعل هو من عمل الله. نعم، يثبت أنه صادر بفعل قوة غير طبيعية. ولكن هذا الأمر يختلف عن إثبات وجود الله. ولمعرفة المزيد بشأن دواعي الإعجاز في الكلام الإسلامي، انظر: كتاب (الإلهيات)، لمؤلفه: آية الله الشيخ جعفر السبحاني.

مناقشة إشكالات برهان المعجزة

إشكالات ديفد هيوم

لقد ألف ديفد هيوم كتابين هما الأهم بين سائر كتبه، وهما: (الرسالة)، و(التحقيق). والفصل العاشر من كتاب (التحقيق) عبارة عن مقالة تفصيلية في بحث المعجزة، ويشتمل هذا الفصل على قسمين. وقد بحث هناك في حقل المعجزة، وهل المعجزة ممكنة الوقوع أم لا؟ وهل تحققت معجزة أم لا؟ وهل المعجزة تثبت البارئ تعالى أم لا؟

نظرية ديفد هيوم في المعجزة

إن ديفد هيوم يعرف المعجزة - قبل كل شيء - بأنها ناقضة لقوانين الطبيعة. ويوجد هنا لبراد رأي مخالف لهيوم، إذ يقول: إذا كان تعريف هيوم صحيحاً، لم يدع أحد اجتراح المعجزة. يجب أن نرى في الأساس ما هو الفعل الذي يمكن تسميته ناقضاً لقوانين الطبيعة؟ لنفترض أن علماء الفيزياء قد اكتشفوا أن كل ماء يغلي عند بلوغ الحرارة درجة 100 على مقياس سانتيفراد، كثم عثرت على ماء يغلي عند بلوغه درجة 21 على ذات المقياس، فهل تكون هذه الظاهرة ناقضة لقانون الطبيعة أم لا؟ في الوهلة الأولى قد يبدو الأمر كذلك.

ولكن كيف حصلنا على عمومية القانون الطبيعي؟ إن منهج العلوم

التجريبية يقوم على الاستقراء، فإذا كان هناك ماء يغلي عند بلوغ الحرارة 21 درجة على مقياس سانتينغ

راد، يجب عدم المرور به مرّ الكرام. وإن وجود مثل هذا الماء خير دليل وشاهد على عدم كلية القانون السابق. لقد شاهدنا حتى الآن مياهاً تحتوي على خصائص (أ)، وكانت تغلي عند بلوغ درجة الحرارة مئة على مقياس سانتيفراد، ولكن لم يتم اكتشاف مياه جديدة تحمل خصائص (أ). وهنا يقال: يجب توفر ثلاثة شروط لكي نتخلى عن القانون السابق، ومن بين تلك الشروط الوصول إلى قانون أشمل وأكثر كلية.

وأما قاعدة (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد)، وقاعدة (الاتفاقي نادر) فإنهما من الموارد التي لا تحوّل القضايا العلمية إلى قوانين؛ لأنها بنفسها من الأمور الاستقرائية المعلقة .

وبعبارة أخرى: إن القوانين العلمية بأجمعها قابلة للإبطال، وهي إنما تبقى على كليتها إذا لم يتم العثور على ما يخالفها. ونظير هذا القانون المفهوم القائل: (إن كل جسم يتمدد بالحرارة)، فقد كان هذا القانون عاماً حتى ما قبل التوصل إلى حالة الانجماد والتجلّد. وبعد ذلك اتضح أن لهذا القانون العديد من موارد النقص. وعلى حد تعبير فيلسوف العلم الكبير والمعاصر إيان بوبر: إن جميع قوانين العلوم التجريبية تنطوي على حالة ال(Ad,Hac)، بمعنى أنها مؤقتة بأجمعها.

وقال براد في معرض الإجابة عن السؤال المتقدم: إنما يمكن لشخص أن يقول إن شيئاً يخالف قوانين الطبيعة إذا كان مشتملاً على خصيصتين، وهما:

1- أن يكون قد عثر على قانون لا يحتمل إبطاله أبداً.

2- أن يكون عالمياً بجميع قوانين الطبيعة. وذلك لأن الجسم إذا لم يكبر حجمه بسبب الحرارة، فإن هذا الشيء سيخرج - في الحقيقة - عن دائرة قانون، ويلتحق بقانون آخر (هناك مسامحة في التعبير). والخلاصة هي أن الأشياء الطبيعية لا تخرج عن القوانين الطبيعية أبداً. وعلى حدّ تعبير أحد المفكرين الغربيين: (يمكن لنا أن نخرج من تحت سقف، لنقف تحت سقف آخر. ولكن لا يسعنا أن نخرج من تحت السماء).

عندما يكون الشخص قد تعرّف على جميع قوانين الطبيعة، أمكنه بعد ذلك القول بأن الشيء (أ) ناقض للقوانين الطبيعية، وإلا لن يحق له ذلك. من قبيل أن ينكسر القلم أو الإملود تحت ضغط خمسين كيلو غراماً على سنتيمتر مربع، ثم يقوم شخص بكسره بلمح البصر وبمجرد التحديق فيه! إن هذه الأمور لا تثبت لوحدها أن القوانين الطبيعية قد تمّ نقضها، بل يجب أن لا تدخل تحت أي قانون آخر. وما لم نتعرّف على جميع القوانين الحاكمة على الطبيعة، لا يسعنا القول بأن هذا العمل مخالف لمسار الطبيعة.

وعليه فإن خلاصة جواب براد عن إشكال ديفد هيوم هو أنك لا

تستطيع القول بأن المعجزة عبارة عن نقض للقوانين الطبيعية، وإن تعريفك خاطئ. وإلا فإن حقيقة المعجزة إذا كانت كذلك، لن يدعي أحد اجتراح المعجزة.

جولة حول أركان كلام هيوم بشأن المعجزة

الركن الأول: الاعتقاد بكل أمر يجب أن يتناسب

مع أدلة ذلك الأمر

إن الشخص العاقل تابع لهذه القاعدة، بمعنى أنه لا معنى لأن يكون الأمر دالاً على شيء على نحو الظن، ويحصل لي القطع واليقين بمضمونه أو العكس. وعليه يجب أن تكون درجة احتمال الوقوع متناسبة مع الدرجة المحتملة لمقتضى الأدلة. وقد مثل هيوم لذلك بأمر هندي لم يرَ في حياته تجمّد الماء، ولا يملك أيّ معلومة في هذا الشأن. وعليه فإن هذا الأمير ليس لديه أيّ احتمال لتحقيق حالة الانجماد في الماء. ولكنه إذا سمع بعد فترة من شخص أن الماء يتجمّد في بعض المناطق، يجب عليه أن يحتمل تجمّد الماء بهذه النسبة الضئيلة جداً. فإذا قرأ عن هذه الظاهرة في مجموعة من الكتب، وفهم أن الماء يتجمّد في بعض مناطق العالم، مثل (موسكو)، عندها لن يستغرب أو يتعجّب من رؤية الثلج أبداً، وإذا تحقق ما يخالف هذا المعنى ستكون هناك مخالفة لمسار العقلاء.

الركن الثاني: شهادة الحواس المباشرة أقوى من أيّ دليل آخر

إن الشهادة المباشرة بالحواس تقع في قبال الشهادة غير المباشرة بالحواس، بمعنى أننا نرى الشيء بأعيننا مباشرة، وتارة أخرى نسمع عنه

بآذاننا من الآخرين. ويمكن تصوّر كل حالة من هاتين الحالتين على ثلاثة أنحاء:

أ - الحالة الحسية والتجريبية التي تستعمل في العلوم التجريبية غالباً.

ب - الحالة النقلية التي تستعمل في العلوم النقلية، من قبيل (التاريخ)

مثلاً.

ج - الحالة العقلية، التي تستعمل في العلوم العقلية، من قبيل (الفلسفة)

مثلاً.

ويرى ديفد هيوم أن الدليل الحسيّ مقدّم على الدليل النقلية

والعقلي⁽¹⁾.

وفيما يتعلق بالإجابة عن سبب تقدّم الحسّ على النقل، يجب هيوم

بدليلين، وهما:

أولاً: إن النقل حتى إذا كان قوياً، فإنه يستمدّ قوّته من الحسّ.

وثانياً: عندما نسمع بأمر من شخص، نقف هناك بعض الموانع التي

تحول دون قبوله، في حين لا وجود لهذه الموانع في حالة الرؤية والمشاهدة

1- إن الاتجاه المعرفي والأبستمولوجي لـ (ديفيد هيوم) ينشأ من هذا الركن، وإن إحدى

نقاط البحث والإشكال في كلامه تكمن في هذه الناحية.

المباشرة. فعندما أسمع بشيء من لسان زيد - على سبيل المثال - يجب أن ألاحظ أن قائل هذا الكلام هو زيد، وأدقق في الوقت نفسه في أن يكون زيد مصيباً في ما قاله. وإذا كانت هناك بيني وبين الواقعة المخبر عنها واسطتان أو ثلاث وسائط، سوف تزداد الموانع وتشتدّ. وإذا لاحظنا الموانع الأخرى أيضاً فإن الإشكال سيغدو أكثر تعقيداً (وسياتي ذكر الموانع الأخرى من قبل ديفد هيوم نفسه).

الركن الثالث: عند تعارض الحسن والنقل يجب تقديم الحسن

عندما يتعارض الحسن والنقل ويؤيد أحدهما الآخر، فالانصاف هنا يقتضي من وجهة نظرنا أن تكون شهادة الحسن أقوى. كما لو أنني وجدت الطقس في مكة أشدّ حرّاً من المدينة المنورة، ثم سمعت بهذه الحقيقة من الآخرين أيضاً. ولكن لا شأن لنا الآن بهذه الصورة. إنما المهم في البين هو حالة التعارض بين النقل والحسن. وإن نتيجة الركن الأول والركن الثاني من كلام ديفد هيوم هو تقدّم الحسن على النقل.

الركن الرابع: يشهد الحسن على الدوام برتابة الطبيعة⁽¹⁾

بمعنى أن الطبيعة لا تكفّ عن رتابتها، مهما أبدينا بشأنها احتمال الخلاف. يقول ديفد هيوم: لن أتعجّب أبداً لو أصبحنا في الغد وطلعت

Uniformity of nature. 1

الشمس من جهة المغرب. وعليه فإن التكرار الحاصل عبر ملايين السنين لا يشكل دليلاً على الوقوع في المستقبل أيضاً. وعلى الرغم من ذلك فإن احتمالنا يتجه نحو طلوع الشمس من المشرق بدرجة أكبر. وعليه فإن احتمال رتابة الطبيعة أكبر من احتمال عدم رتابتها (بمعنى الشهادة على ثبات الحسن).

بيد أن رتابة الطبيعة عبارة أخرى عن القوانين الطبيعية. إذ أن كل قانون يبين نوعاً من الرتابة في الطبيعة. ولو لم يكن مسار الطبيعة رتيباً، لما أمكن التأسيس لقانون أبداً. فعلى سبيل المثال لو أنني كنت أتناول إفطاري في ساعات مختلفة من الليل والنهار، لما أمكن الحصول على قانون في هذا الشأن يحدد وقت تناول الإفطار. وأما لو كنت أتناول إفطاري في الساعة السابعة صباحاً من كل يوم، فيمكن لنا أن نؤسس في هذا الشأن قاعدة.

وفي الطبيعة نشاهد أن الرصاص يرسب في الماء، وأما الخشب فيطفو على السطح، وأن الريح تطير أوراق الشجر في الهواء، ولكن تحطيم المنازل يحتاج إلى طوفان وعواصف، وأن النار تحرق كل شيء، وهكذا.

الركن الخامس: نقل المعجزة يجب أن لا يدفع الشخص العاقل إلى

الإذعان بوقوع المعجزة

إن هذه الفقرة تمثل بمعنى من المعاني نتيجة لكلامه، وبمعنى من المعاني ليست كذلك، إذ يواصل طرح مسأله بعد ذلك. عندما يشهد حسن

بقوة لصالح رتابة الطبيعة، وإن نقل المعجزة يصب في مصلحة عدم رتابة الطبيعة، وعليه من الطبيعي أن يتقدم الحس، ولو أننا قبلنا بوقوع المعجزة بمجرد نقلها، فإن هذا سيكون مخالفاً للركن الأول من الاستدلال.

ثم يشير بعد ذلك إلى سؤال وجواب، ويقول: إن السؤال هو أن المعاجز ليست مخالفة للطبيعة على الدوام، من قبيل أن ينقل بأن شخصاً كان مريضاً ثم شفي على يد شخص آخر. فإذا كان هذا مخالفاً للقانون. إذن يجب أن لا يمثل أي مريض للشفاء، وأن المرض الأول الذي يصيب كل شخص سيكون هو مرضه الأخير. أو أن يشير شخص إلى السحاب ويستقيه؛ فيهطل المطر. إن هطول المطر أمر اعتيادي، بمعنى أن هذه الأمور التي هي من هذه الشاكلة ليست على خلاف مسار الطبيعة، شريطة أن تكون على وفق الطرق العادية وطبقاً للشرائط الطبيعية. وبعبارة أخرى: يجب النظر إلى مقدمات الواقعة وليس إلى الواقعة نفسها.

ثم قال بعد ذلك: إن المتدينين يمثلون للمعجزة بأن شخصاً قد حمل عمارة كبيرة بين السماء والأرض وظلّ ممسكاً بها على هذه الحالة. بيد أن هذا الأمر ليس ضرورياً، ويكفي لتحقيق المعجزة أن تبقى قشة معلقة بين السماء والأرض. فالمعجزة في كلا الموردین هو نقض قانون الجاذبية العام في الأرض، ولا فرق في ذلك بين كبر حجم الجسم أو صغره.

قوة الدليل الأقوى - قوة الدليل الأضعف = مستوى الاعتقاد

ثم أضاف هيوم قائلاً: إذا كان لدينا شهادة عينية بالمعجزة، مع ذلك لا يجب القبول بها، لأن هذا الحسّ والمشاهدة من قبلنا على خلاف الآلاف من تجاربنا الأخرى. وإن التجربة الواحدة لا تستطيع أن تعارض آلاف التجارب الأخرى.

فعلى سبيل المثال: لو أننا رأينا قطة تطير في السماء، فإننا لن نصدق بهذا الحسّ. لأننا رأينا وسمعنا مراراً وتكراراً أن القطط إنما تمشي على الأرض أو أنها تثب على أبعاد التقادير. وهنا نعلم إلى اتهام أنفسنا بالخطأ في الحس. وهكذا إذا رأينا قطة تضحك، فإذا آمنت بالمعجزة في هذا الشأن، ينبغي بك القبول بكل كلام عجيب وغريب؛ لأنه جائز على خلاف مسار الطبيعة. ثم إنه قد استثنى بعد ذلك مورداً واحداً فقط، وذلك عندما يكون إنكار المعجزة في حدّ ذاته معجزة أكبر من الإيمان بها. مثال ذلك: أن يقول جميع سكان الأرض البالغ عددهم خمسة مليارات نسمة إنهم شاهدوا قطة تضحك، فإن لازم الإنكار هنا هو وقوع خمسة مليارات شخص في خطأ الباصرة. وقبول مثل هذا الأمر أكثر غرابة من تصديق صدور الضحك من القطة. وهنا لا بد من قبول المعجزة الأصغر. ولكن هل يوجد مصداق لمثل هذا الافتراض في التاريخ؟! كلا، لا يوجد عندنا مثل هذا المورد، وإلا قبلناه. إلا أن هيوم لا يقنع بهذا المقدار، ثم يقول: حتى في مثل هذا المورد

يجب علينا أن نؤمن بضحك القطة بمقدار ما به التفاوت بين ضحك القطة
وخطأ خمسة مليارات شخص في الرؤية.

قوة الدليل الأقوى - قوة الدليل الأضعف = مستوى الاعتقاد.

وقد كانت هذه النقطة في كلامه من جملة إبداعاته.

وأما ترجمة كلام هيوم فهي كالآتي: (لا يكفي أيّ نقل لإثبات
المعجزة، إلا إذا كان تكذيب النقل أكثر غرابة من الأمر الذي يريد النقل
إثباته، وحتى في مثل هذا المورد يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار الإبطال
المتقابل بين الأدلة. وإن الدليل الأقوى لا يورث سوى الاطمئنان بما يتناسب
مع درجة قوته بعد إنقاص قوة الدليل الأضعف).

شرائط ناقلي المعجزة من وجهة نظر هيوم

الأمر الآخر الذي ذكره هيوم في هذه المقالة هو أن ناقلي المعجزة يجب أن تتوفر فيهم بعض الشرائط، ولا يخلو ذكر هذه الشرائط من فائدة:

الشرط الأول: يجب أن يبلغ الناقلون للمعجزة عدداً

معتنى به

إن هذا العدد غير محدد، ولكنه يجب أن يكون متناسباً مع الخبر المنقول. فتارة يكون الخبر - على سبيل المثال - من قبيل إصابة شخص بالمرض، وقد يكون الخبر عن إصابة شخص قوي بالمرض، وقد يكون متعلق بالخبر شفاء شخص من الفالج، وقد يكون متعلق بالخبر في نهاية المطاف تمكن شخص مشلول من إحراز البطولة في سباق الجري. وإن العدد المعتنى به في كل مورد من هذه الموارد يتحدد تبعاً لغرابة الخبر. ومن بين تلك الموارد المعاجز، ومنها معجزات السيد المسيح، من قبيل: شفاء المجانين، إذ خرج الجن منه ليدخل في مزرعة لتربية الخنازير حيث أصيبت جميع الخنازير بالجنون، حتى أُلقت بنفسها في البحر وماتت غرقاً. إن هذا النوع من المعجزات يحتاج إلى عدد كبير من الناقلين.

الشرط الثاني: أن يكون الناقلون عقلاء وعلماء وليسوا بسطاء

وساذجين

الشرط الثالث: أن يكونوا قد حصلوا على معلومات كثيرة

بمعنى أن يكون الناقل مثقفاً وحائزاً على معلومات عامة، وعارفاً بالتاريخ، وأن يرى الأمور بمزيد من الواقعية، وأن يحدد مدى تأثير غرابة وعدم غرابة الواقعة بشكل أفضل.

الشرط الرابع: أن يكون صادقاً.

الشرط الخامس: أن يتمتع بمكانة اجتماعية عالية.

وذلك لأن الأشخاص المغمورين كثيراً ما يكذبون؛ إذ لا يتمتعون بمؤونة كبيرة، ولن يخسروا شيئاً إذا افتضح كذبهم. وأما أصحاب الشأن والمكانة الاجتماعية فهم أشد احتياطاً في نقل الأخبار من غيرهم، مخافة أن تسقط مكانتهم الاجتماعية.

الشرط السادس: أن يشهد ناقلوا الأخبار على رؤوس الأشهاد

لأنهم إن نقلوا الخبر على نطاق محدود وبشكل خاص، ثم بان كذبهم، سوف يكون من السهل عليهم أن ينكروا ما قالوا.

فإذا اجتمعت جميع هذه الشروط بأجمعها، يمكن عندها القبول بتحقيق المعجزة. بيد أن هيوم يقول: لا نعرف مورداً اجتمعت فيه كافة هذه

الشرائط.

كان هذا توضيح نظرية ديفد هيوم في مورد إثبات وجود الله من

طريق المعجزة.

نقد ومناقشة استدلال هيوم على رفض المعجزة

قبل نقد كلام ديفد هيوم لا بدّ من بحث بعض النقاط، فنقول: هناك الكثير من الاختلاف في وجهات النظر بشأن حقيقة المعجزة، بيد أن الأقوال الرئيسة في هذا الشأن أربعة أقوال، وهما عبارة عن قولين ضعيفين، وقولين قويين.

1 - المعنيان الضعيفان

المعنى الأول للمعجزة: تناغم الوقائع في سياق تبلور أمر مطلوب أو مطلوب جداً.

إن أضعف معاني المعجزة هو هذا المعنى الأول، وهو محور فهم أكثر العوام من الناس. وإن أحد فلاسفة الدين الغربيين وهو آر. إف. هولاند⁽¹⁾، قد مثّل لذلك بمثال بديع يُعرف بـ (مثال هولاند). وذلك إذ يقول: لنفترض أن طفلاً يلعب بدراجته أمام منزله الواقع على مسافة قريبة من سكة الحديد، وفي لحظة عبوره للسكة بدراجته حشر إطار الدراجة في فجوة بين قضبان السكة الحديدية، وأخذ الطفل يحاول إخراج الإطار دون جدوى، ودون أن يلتفت إلى اقتراب القطار المسرع منه - كما هو شأن الأطفال عندما

R. F. Holland. 1

ينهمكون بفعل أمر ما - وكانت أم الطفل تراقب الحدث من شبك المنزل دون أن تكون لديها القدرة على إنقاذ طفلها من الخطر المحدق به، ودون أن تمتلك الوسيلة لتنبه سائق القطار إلى وجود ابنها أمامه. وإذا بالقطار يتوقف فجأة بشكل كامل على مسافة بضع خطوات من الطفل. ثم يتبين لاحقاً أن سائق القطار كان قد تناول وجبة مليئة بالدهن والحلوى، ثم تشاجر مع بعض زملائه في القطار، الأمر الذي أدى به إلى ارتفاع ضغط الدم وتجلطه وتعرضه لسكتة دماغية قبل لحظات قليلة من تواجد الطفل على السكة وانحشار إطار دراجته في السكة. وبمجرد تعرض السائق للسكتة الدماغية تراخت يده ورجلاه وخف الضغط على المحركات، الأمر الذي خفف من سرعة القطار بالتدريج وتوقفه نهائياً على بضع خطوات من الطفل. إن الناس العاديين يفسرون هذه المسألة عادة بأنها معجزة، إذ على الرغم من عدم صدور أي فعل من قبل الأم وسائق القطار أو المؤثرات الأخرى، كتبت النجاة للطفل. فهنا تضافرت سلسلة من الأحداث لتصل إلى تحقق أمر مطلوب ومحمود للغاية.

المعنى الثاني للمعجزة: الأمر المفهوم والبدال على أمر آخر

إن الكلمة مفهوم لفظي زاخر بالمعاني. وقد ألف أحد فلاسفة التحليل اللغوي في الغرب كتاباً في هذا الشأن بعنوان (معنى المعنى)⁽¹⁾، وقد ذكر هناك تسع معان للمعنى.

معاني المعنى

1 - إن من بين معاني المعنى قولنا: إن اللفظ المستعمل له معنى، واللفظ المهمل ليس له معنى. وإن هذا المعنى الأول ينسب إلى اللفظ فقط.

2 - المعنى الثاني للمعنى: لنفترض أنني أردت أن أقترض مبلغاً من المال من صديقي، وعند خروجي من البيت ذاهباً إلى ذلك الصديق، سمعت شخصاً في الطريق يردد فيما بينه وبين نفسه عبارة يقول فيها: (أعمى يقود أعمى). إن هذه العبارة بالإضافة إلى المعنى الأول، قد تشتمل على معنى آخر أيضاً. وكان الطبيعة أو الله يريد أن يقول لي: (إن صديقك مفتقر إلى المال أيضاً). أو من قبيل العطاس عند بعض الأمم أو التطير والفأل والخيرة. يذهب الكثير من المفكرين الغربيين إلى القول بأن ما يُذكر في النصوص والكتب الدينية بوصفه معجزة، هو من قبيل: الأمر ذي المعنى.

1. meaning of the meaning.

توضيح ذلك: إن جميع الوقائع التي يعبر عنها المتكلمون والفلاسفة المسلمون بوصفها معجزة، لا يتحدث عنها القرآن الكريم بوصفها معجزة. بل إن مادة (عجز) لم تستعمل في القرآن بهذا المعنى. وإنما يتم التعبير عن هذه الوقائع بلفظ الآية. والمراد من هذين اللفظين شيء واحد. وأما إذا كان لشيء واحد معنيان وعنوانان، فسوف يتضح أن فهمهما سيكون مختلفاً. يرى القرآن أن هذه الوقائع آيات وعلامات، إلا أن المتكلم يعتبرها أعمال يعجز الآخرون عن الإتيان بمثلها.

تحقيق المعنى الثاني في بحث المعجزة

إن الدال العقلي والطبعي والوضعي - طبقاً للمعنى الثاني - سواء أكان لفظياً أم غير لفظي، يمكن لجميع الأقسام الستة أن تكون ذات معنى. يرى العرفاء وبعض الأديان والمذاهب أن جميع الأشياء في العالم هي عبارة عن آيات. ومن وجهة نظر الإسلام هناك لدينا سلسلة من الآيات التكوينية، وسلسلة من الآيات التشريعية، وقد ورد في القرآن الكريم ما يبلغ (6636 آية). وقد ورد في باب دخول الحمام وآدابه في (حلية المتقين) - على سبيل المثال - أنك عندما تدخل الحمام وتستشعر بقدميك حرارة الأرض، وسخونة أجواء الحمام، عليك أن تذكر حرارة الجحيم وأهوال يوم القيامة. بمعنى أن يجمع المرء بين الخلاص من الأدران والأوساخ الجسدية، وأن يعتبر في

الوقت نفسه من حرارة نار الدنيا للوقاية من حرّ الجحيم⁽¹⁾.

كما أن الهندوس عندما يدخلون المعبد يحملون معهم غصناً من ورد البنفسج. يقول أحد المفكرين الهندوس اسمه رابرت كريشنان يقول: «إننا عندما نحمل غصن البنفسج بأيدينا نعني بذلك أن نقول لخالقنا: يا من أخرجت هذه الأزهار من رحم القذارة والأدران، أخرجنا من المجتمع الفاسد سالمين طاهرين، وبذلك نحن نريد أن نكون مثل وردة البنفسج».

وعلى هذا فإن زهرة النيلوفر - من وجهة نظر الشخص الهندوسي - بالإضافة إلى كونها زهرة جميلة، تحمل رسالة أيضاً. فهي تقول إن الاضطراب إلى البقاء في أحضان المجتمع المفسد لا يشكل عذراً لتلوث الأشخاص بالفساد.

وأما الإنسان غير العارف عندما ينظر إلى الطبيعة يكون شبيهاً بالشخص الذي لا يعرف اللغة الصينية وينظر في كتاب صيني.

تقول هذه المجموعة من المفكرين الغربيين: إن الكتب الدينية تستعمل لهذه الموارد كلمة بمعنى الدال والآية. وإن مفكراً ألمانياً شهيراً اسمه باول تيليخ⁽²⁾ ألف كتاباً تفصيلياً، وتحدث في فصل منه عن بحث

1- قال الإمام الكاظم (عليه السلام): (ما أكثر العبر وأقل الاعتبار).

Paul Tillich. 2

المعجزة. ومما قاله في هذا الشأن: إننا نستعمل لهذه الموارد كلمة (معجزة)⁽¹⁾. وهذه الكلمة تعني الأمر الذي يثير الاندهاش والتعجب. ولكن في النصوص الدينية تستعمل كلمة (الآية)⁽²⁾. ثم اقترح استعمال عبارة (الواقعة المعبرة)⁽³⁾ بدلاً من كلمة (المعجزة).

وقال مفكر آخر اسمه آر. إتش. فولر⁽⁴⁾: إن اعتبارنا للمعجزة بوصفها أمراً خارقاً للقوانين الطبيعية رهن بأن تعترف الكتب الدينية بالقانون الطبيعي، بيد أن الكتب السماوية لا تعترف بشيء اسمه القوانين الطبيعية. ويمكن ترجمة عبارته على النحو الآتي: «إن الكتاب المقدس لم يتحدث أبداً عن الطبيعة بوصفها نظاماً مغلقاً من القوانين أبداً. وفي الحقيقة فإن كلمة (الطبيعة) نفسها لا وجود لها في الكتاب المقدس بأي شكل من أشكالها ... إن رؤية الكتاب المقدس إلى المعجزات تخالف رؤيتنا المقبولة التي تعتبر المعجزات أحداثاً تخالف قوانين الطبيعة أو أنها تخالف الأمور التي نعتبرها من الطبيعة. وعليه يجدر بنا أن نعتبر المعجزة بمعنى الحادثة ذات المعنى». ومن هنا يتضح السبب الكامن وراء إيمان البعض عندما يشاهد اجترار النبي

Miracle. 1

Sign. 2

Sign – event. 3

R. H. Fuller. 4

لمعجزة، وعدم إيمان البعض الآخر. وربما كان السر وراء ذلك أن البعض يرى في نطق الحصاة في يد النبي أمراً ذا معنى، بينما لا يراه البعض الآخر كذلك. والمعنيان الأولان اللذان تقدّم ذكرهما المذكوران كانا يمثلان المعنى الضعيف للمعجزة.

2 - المعاني القوية

المعنى الثالث للمعجزة: نقض القوانين الطبيعية من قبل الله أو

كائن خارق للعادة

وهو المعنى الذي قد حظي بقبول ديفد هيوم. بمعنى نقض القوانين الطبيعية من قبل الله أو كائن خارق للعادة يستطيع بقدرته التأثير في المسار الاعتيادي للطبيعة. وأحياناً يتم استعمال مفردة (الكبح) بدلاً من (النقض). من قبيل أن تقف الشمس في كبد السماء، أو أن تثمر شجرة في غير أوان إثمارها المتعارف، أو أن تحمل العاقر بعد بلوغ سن اليأس.

المعنى الرابع للمعجزة: الأمور التي تتحقق بواسطة القدرة

الإلهية بغض النظر عن نظم وترتيب الأشياء

المعنى الرابع هو الذي يختاره المفكر المسيحي الكبير توما الأكويني. وهو القول بأن المعجزة تعني الأمور التي تتحقق بقدرة الله بغض النظر عن ترتيب ونظم الأشياء.

كان هيوم في البداية يذكر نقض القوانين، ثم يقول بعد ذلك: إن

النقض إنما يحصل بفعل التدخل الإلهي. إلا أنه يذكر المعجزة بوصفها أمراً إلهياً، ثم يقول بعد ذلك إنها على خلاف النظم الطبيعي. وعلى ذلك تكون المعجزة والطبيعة أمرين متخالفين.

تعريف المعجزة وأقسامها من وجهة نظر توما الأكويني

إن التعريف الرابع للمعجزة كان من قبل توما الأكويني. إذ قال: «إن المعجزة تعني الأشياء التي تتحقق بفعل القدرة الإلهية، بغض النظر عن نظم عموم الأشياء وترتيبها». وعلى أساس هذا التعريف يجب القول إن المعجزة على ثلاثة أقسام:

أ - أمر يتحقق بواسطة القدرة الإلهية، ولا يمكن للطبيعة أن تقوم به. من قبيل: ردّ الشمس طبقاً لبعض رواياتنا التي تقول بأن الشمس عادة من جهة المغرب إلى وسط السماء.

ب - الأمر الذي يتحقق بواسطة القدرة الإلهية، ويمكن للطبيعة أن تقوم به على نحو آخر. من قبيل استعادة المشلول لقدرته على المشي فجأة، حيث شوهد نظير لهذا الأمر في عالم الطبيعة أحياناً، ولكن بعد طيّ مقدمات ومدّة أطول. وقد حاول بعض المفسرين أن يثبتوا أن انقلاب العصا إلى أفعى وما إلى ذلك من المعجزات الأخرى هو من هذا النوع من المعجزات. إذ يمكن للعصا في المسار الطبيعي أن تبقى خشبة أو تستحيل رماداً وتتحول إلى تراب ثم تدخل في تركيب أجزاء النبات وتغدو طعاماً للحيوانات وما

إلى ذلك، غاية ما هنالك أن سرعة هذا الأمر قد زادت فيما يتعلق بالمعجزة.

ج - الأمر الذي يتحقق بواسطة القدرة الإلهية، ويمكن للطبيعة أن تقوم بمثله أيضاً. من قبيل انقطاع الحمى عن المريض. فإن هذا الأمر حالة طبيعية وعادية يمكن تحقيقها سريعاً بواسطة تناول العقاقير والأدوية. بيد أننا نطلق عنوان المعجزة على هذا الأمر إذا تحقق بواسطة الدعاء والتضرع والتوسل إلى الله.

وقد تقدم أن المعنى الأول والثاني ضعيفان، وأن المعنى الثالث والرابع قويان. والمراد من القوة والضعف هنا أن وقوع وإثبات المعنى الأول والثاني أيسر، وأما إثبات المعنى الثالث والرابع فهو أشكل.

على المتكلم وفيلسوف الدين أن يعمل على بسط البحث في القسم الثالث والرابع بشكل أكبر. لقد كان ديفد هيوم منكرًا للقسم الثالث. وبحثنا الآن يركز على هذه المعاني القوية.

مناقشة القسم الثالث والرابع من المعجزة

فيما يتعلق بالمعنى الثالث والرابع من المعجزة، تطرح ثلاثة أسئلة نفسها:

1 - هل المعجزة ممكنة التحقق والوقوع أم لا؟

2 - على فرض إمكان تحقق المعجزة، فهل كتب لها التحقق من

3 - على فرض وقوع المعجزة وتحققها من الناحية التاريخية، فهل

تدلّ على أمر ما؟

إن البحث في السؤال الثالث يختلف عن البحثين الأولين، وسيأتي

بيان ذلك لاحقاً.

البحث الأول: بحث إمكان وقوع المعجزة

البحث والسؤال الأول: لقد كان ديفد هيوم يرى إمكان وقوع

المعجزة، وقد صرّح بذلك في جميع مواضع مقالته، باستثناء مورد واحد

يجب تسليط الضوء عليه. وذلك إذ يقول: لقد ظهر من مرقد قس اسمه الأب

باريس من المعاجز ما لا أعهد له نظيراً أو مثيلاً في التاريخ. وإن هذه

المعاجز مستوفية لشروطنا المتقدمة. وقد شهد تلك المعاجز عدد كبير من

الناس، ومنهم المتعلمون والمثقفون والوجهاء. فهل ينبغي القبول بوقوع تلك

المعجزات أم لا؟ يقول هيوم: إن كلمتنا الوحيدة في قبال هذا الكمّ الكبير

من الكلام هو أن وقوع هذه الأحداث أمر مستحيل. وإليك نصّ عبارته: «ما

الذي نمتلكه لمعارضة هذا العدد الكبير من الشهود غير الاستحالة المطلقة أو

الطبيعة المعجزة للأحداث التي ينقلونها. ولا شك في أن ذات هذه الاستحالة

المطلقة - التي تبدو من وجهة نظر جميع الناس معقولة ومنطقية - تكفي

لوحدها في الردّ والإبطال.»

وعلى كل حال نعود إلى السؤال القائل: هل المعجزة مستحيلة الوقوع

أم لا؟

بحث ضرورة العلية

يجب علينا أن نرى هنا ما إذا كنا نؤمن بأصل العلية وضرورة العلية والمعلولية أم لا. طبقاً لإنكار وجود العلية بين الظواهر الطبيعية وعدم وجود القانون، يكون وقوع المعجزة أمراً ممكناً؛ إذ لا وجود في الأساس لقانون كي يصل الدور إلى نقضه أو عدم نقضه، واستحالته أو عدم استحالته.

الأشاعرة في الشرق ومفهوم (التقارن غير العلي)⁽¹⁾

في الغرب

قال بعض الغربيين هنا: لا وجود لقانون طبيعي في البين أصلاً، كي يكون هناك نقض عليه، ويراد له أن يكون مستحيلاً. وهذا الكلام شبيه لما عليه رأي الأشاعرة بين المسلمين. فإن الأشاعرة يقولون إن القانون الطبيعي إنما تكون له واقعية إذا كانت علاقة العلية قائمة بين الممكنات. ولكن حيث تقوم العلية بين الواجب والممكنات فقط، وحيث لا وجود لعلية بين الممكنات، لذلك لا يكون هناك قانون طبيعي في البين أبداً. وأما اتصاف النار بالحرارة دائماً فهو مجرد اقتران زمني وعادة إلهية لا أكثر.

لنفترض أن شخصاً قد اتخذ لنفسه ساعتين، وقام بضبطهما على توقيت واحد، فكانتا متزامنتين تماماً في بيان الوقت. إن منبه هاتين الساعتين يرن في وقت واحد، ومع ذلك فإن رنين كل واحدة من هاتين الساعتين - رغم تقارنهما - لا توجد أي علاقة عليّة ومعلولية بينهما. فحتى لو تمّ وضع إحدى الساعتين في بغداد والأخرى في البصرة، فإن منبه إحداهما، سيرن في ذات الوقت الذي سيرن فيه منبه الأخرى، دون أن تكون هناك أي عليّة ومعلولية بينهما. وهذا هو ما يقوله الأشاعرة فيما ذهبوا إليه تماماً. فقد قامت مشيئة الله وإرادته عندهم على أن يقترن حضور زيد في قاعة الدرس بارتفاع

مستوى معلوماته، دون أن يكون هناك أي علية ومعلولية بين حضور الدرس وزيادة المعلومات. وعليه يرى الأشاعرة أن التزامن بين الظواهر يعود سببه إلى تعلق الإرادة الإلهية أو العادة الإلهية بها. وإن من بين الكلمات التي يوجهها الأشاعرة إلى المعتزلة هي قولهم: إنكم حيث تقولون بالعلية بين الممكنات تواجهون إشكالاً في تفسير المعجزة، وأما نحن فحيث لا نؤمن بقانون العلية لا نواجه مثل هذا الإشكال، ونقول بأن العادة الإلهية في الكثير من الموارد قد تعلقت بتزامن اقتران النار بالحرارة والإحراق، وفي مورد النبي إبراهيم تعلقت العادة الإلهية بتزامن واقتران النار مع البرودة وعدم الإحراق⁽¹⁾. وقد شاعت هذه المدرسة الفكرية في الغرب لاحقاً تحت مسمى الـ (Occasionalism)⁽²⁾. وهي النظرية التي قال بها كل من الفيلسوف والكاهن الفرنسي الشهير نيقولا مالبرانش⁽³⁾ في القرن السابع عشر للميلاد ورينيه ديكارت وغيرهما.

فهل هؤلاء ينكرون أصل العلية أم لا؟ يمكن القول من ناحية إنهم

1- تترتب على هذا الرأي آثار تربوية خاصة يمكن العثور عليها في كلمات الأشاعرة وتراث الغزالي والرومي.

2- إن ترجمة عنوان الـ (Occasionalism) إلى (التقارن العرضي وغير العلي) أفضل من غيره من سائر الترجمات الأخرى.

3- نيقولا مالبرانش (1638 - 1715 م): كاهن فرنسي. يعد أحد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر للميلاد.

يقولون بأصالة العلية، ولكن بين الواجب والممكنات فقط. ومن ناحية أخرى يمكن القول إنهم منكرون لأصل العلية؛ لأنهم لا يرتضون القول بتعميم وضرورة أصل العلية بين الممكنات، وعليه يمكن القول إن الإشاعة في الحقيقة يقولون بالتفصيل فيما يتعلق بأصل العلية. وعلى غرار مثال الساعة المقتبس من آثار الغربيين، يذهب رينه ديكرت إلى التمثيل بالروح والجسم أيضاً، إذ يقول: لقد أراد الله عندما يجوع الجسم أن تغضب الروح، وعندما تنحشر الأصابع بين الباب والحائط تصاب الروح بالألم والوجع، وهكذا.

لنعد الآن إلى أصل البحث: إن القائلين بهذا الكلام يقولون: إن طلوع الشمس من المشرق ظاهرة لا تزال قائمة إلى اليوم (بغض النظر عن حادثة ردّ الشمس)، ولكن ليس هناك ما يضمن أن يستمر الوضع على هذه الحالة في المستقبل، وليس بأيدينا دليل منطقي يؤكد أن النار سوف تسخن الماء في المستقبل أيضاً (بغض النظر عن حادثة تحوّل النار برداً وسلاماً على إبراهيم). يُضاف إلى ذلك أننا لا نرى أثراً في الكتب المقدسة لرتابة الطبيعة وسيرها على نسق واحد. إذن يبدو من وجهة نظر هؤلاء أن هناك بيان عقلي يقول بعدم وجود أي قانون ملزم يثبت استمرار الطبيعة على ما كانت عليه إلى هذه اللحظة. وعليه لا مشكلة في وقوع المعجزة. فهل هذا الاستدلال تام أم لا؟

نقد القول بعدم منافاة المعجزة للقوانين الطبيعية

لقد تقدم الكلام في البيان العقلي والنقلي لهذه الجماعة. إلا أن كلامهم المتقدم ليس تاماً، وذلك لسببين، وهما:

أولاً: إن كلاً من ديفد هيوم والفيلسوف النمساوي الشهير فيتغنشتاين⁽¹⁾ وأضرابهما يقولون بعدم وجود دليل على رتبة المستقبل تجاه الماضي، بيد أن المسألة التي تفرض نفسها هنا هي أن المسار الرتيب للطبيعة وعدم انسجام المعجزة مع هذا المسار إنما يرتبط بالأزمنة الماضية، وعليه فإن المعجزات كانت على خلاف طبيعة ما عليه الأمر في الأزمنة الغابرة، وخارقة لهذه الطبيعة.

ثانياً: رغم كون المعجزة مخالفة لمسار الطبيعة، إلا أنها ليست مستحيلة عقلاً. بيد أن العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال، ويعملون على طبق المسار الاعتيادي للطبيعة. وعليه تكون المعجزة على خلاف المسار الاعتيادي لأعمال الناس والطبيعة. وبذلك يتضح أن المعجزة - على كل حال - تمثل نوعاً من أنواع خرق الطبيعة حتى إذا كانت من قبيل العادة السابقة، ثم إنها بالإضافة إلى ذلك على خلاف المسار العادي للبشر.

1- فيتغنشتاين فيلسوف نمساوي شهير له رسالة بعنوان (الفلسفة المنطقية)، وقد صرح في هذه الرسالة قائلاً: (ليس هناك ما يضمن عدم طلوع الشمس من المغرب في المستقبل).

بحث إمكان نقض القوانين الطبيعية

نحاول هنا أن نبين ما إذا كان نقض قوانين الطبيعة أمراً ممكناً أم لا؟ وما هو الحق في مقام الجواب؟ فيما يلي نذكر جوابين، أحدهما: جواب عام لديفيد هيوم، والذين يؤمنون بضرورة العلية والمعلولية، والآخر جواب خاص لأمثال ديفيد هيوم والذين ينكرون الضرورة بين العلية والمعلولية.

1 - الجواب العام: الفصل بين اعتبارين من القانون

إن للقانون معنيين، وهما:

أ - الارتباط العلي والمعلولي الموجود في واقع الأمر بين (أ) و(ب).

ب - الارتباط الذي نحصل عليه بين (أ) و(ب).

هناك اختلافان بين (أ) و(ب).

فأولاً: إن القانون بالمعنى الثاني لا يمكنه أن لا يكون غير مكشوف أبداً، والقانون اللامكشوف والمجهول مفهوم متنافي الأجزاء؛ وذلك لأن معنى المعلوماتية والوضوح قد أشرب في معنى القانون. وأما بالمعنى الأول فإن القانون غير المكشوف أمر ممكن.

وثانياً: إن القانون بالمعنى الثاني قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه. وبعبارة أخرى: قد يكون القانون بالمعنى الثاني ناتجاً عن الجهل المركّب. كأن نتصور أن هناك علاقة بين ندرة المادة الفلانية أو الفيتامين وبين ضعف

البصر، ثم يتضح لاحقاً عدم وجود أي علاقة بين هذين الأمرين.

البيان الأول:

إذا أراد شخص القول بأن المعجزة ناقضة للقانون بالمعنى الأول لم يكن كلامه تاماً، وأما إذا أراد أن يقول إن المعجزة ناقضة للقانون بالمعنى الثاني كان كلامه صحيحاً ولا إشكال فيه، بل إن نقض القانون بالمعنى الثاني قد لا يحتاج في بعض الأحيان إلى معجزة، وإن أحد معاني التقدم العلمي يكمن في أن بعض الأشياء التي كانت تعتبر قانوناً في السابق، سقطت عن القانونية لاحقاً وثبت بطلانها نتيجة للتقدم العلمي.

مثال: لنفترض أن علم البشر يقول: «إن كل جسم يتسع حجمه نتيجة لارتفاع درجة الحرارة». وبعد الوصول إلى هذا القانون، إذ وجدنا أن الثلج ليس كذلك، وأن الماء عند بلوغ درجة الحرارة ما بين الصفر والأربع درجات سانتيفراد ليس كذلك أيضاً، وأن بعض المعادن الأخرى من قبيل: حديد الزهر، والبزموت ليست كذلك أيضاً، يتضح أن هذا القانون إنما كنا نحسبه قانوناً على سبيل الخطأ، وأنه إنما كان قانوناً بالمعنى الثاني، وأنا كنا في الحقيقة نعيش في جهل مركب.

البيان الثاني:

بيان آخر: لنفترض أن هناك ارتباطاً وعلاقة عليية ومعلولية في واقع الأمر باسم (أ). من الممكن أن تكون لدينا حالتان بالنسبة إلى (أ)، وهما:

أن نعترف بجهلنا، فإذا اعترفنا بجهلنا فيها، وسيكون جهلنا هنا جهلاً بسيطاً وليس مركباً. لأن الفرد في الجهل المركب يدعي العلم أبداً. وعندما يدعي شخص العلم، يمكن أن يكون ادعاؤه هذا على أحد نحوين، إما أن يكون علمه في الحقيقة جهلاً مركباً، أو أن يكون علماً صحيحاً. والآن قد يكون المراد من القانون أحياناً ذات الـ (أ)، وأحياناً يكون المراد ادعاء العلم.

نحن نقول لديفيد هيوم: إذا كان مرادك هو أن المعجزة تنقض الـ (أ)،

كان لهذا حالتان:

إما أن تعلم بذلك الـ (أ) أو أن يكون جهلك به بسيطاً. فإن كنت جاهلاً به، فكيف عرفت أن (أ) قد انتقض؟! (كأن لا أكون على معرفة بزيد، ثم أقول: إن عمراً قد صفع زيداً. فما لم أكن أعرف زيداً، لا أستطيع أن أدعي مثل هذا الادعاء).

وإذا كنت تدعي العلم بـ (أ)، فإنك ادعاءك هذا أعم من العلم الواقعي والجهل المركب. فإن كان مرادك هو أن المعجزة تنقض علمك، كان جوابنا: عندما يتم إحراز وقوع المعجزة فإنها تكشف عن أن علمك لم يكن في واقع الأمر سوى جهل مركب، وليس علماً واقعياً. وعليك أن تعلم أن الواقعية يجب أن لا تذهب ضحية لعلنا الكاذب، بل لا بد على الدوام من التضحية بعلما فداءً للحقيقة والواقع.

فإن قال ديفيد هيوم: ربما كان علمنا هنا علماً واقعياً، وليس جهلاً

مركباً. قلنا له في الجواب: أجل، هناك احتمال للموافقة، ولكن هذا الاحتمال لا ينفك. وإن قلت: إنه مطابق للواقع حتماً، نقول: من أين عرفت هذا المطابقة؟ وكيف توصلت إلى عالم واقع الأمر؟!

مثال آخر: لنفترض أن زيداً وعمراً كانا صديقين في واقع الأمر، وذهبت إلى الاعتقاد بأنهما عدوين لبعضهما. فإن رأيت أن زيداً يتنازل في معاملة عن حقه لصالح عمرو، فإن هذه الحادثة سوف تتنافى مع ما كنت أعلمه، وهنا لا أستطيع أبطال الواقعية، بل يتعين عليّ أن أجعل اعتقادي متطابقاً مع الواقع. فأيّ حادثة يمكنها نقض علاقة الصداقة في واقع الأمر؟ إذا قلت: إن هضم حق عمرو من قبل زيد يتنافى مع عالم الواقع، قلنا: إنما يمكن رفع اليد عن القضية في واقع الأمر، إذا كنا على علم سابق بها، ولكن عندما لا نكون على علم بها، لا يكون هناك معنى لرفع اليد عنها. وبمجرد أن نحصل على علم بتلك القضية، سيرد المعنى الثاني للقانون.

وباختصار: ما لم يكن لنا علم بعالم الواقع، لن ندرك موافقة وعدم موافقة الواقع له، وعندما يحصل لنا علم بقضية، يرد المعنى الثاني للقانون.

والنتيجة هي أن نقض القانون بالمعنى الأول مستحيل، وليس هناك أي واقعية في العالم تناقض الواقعية الأخرى، وإلا لزم من ذلك أن يكون عالم الواقع محلاً لاجتماع النقيضين. أجل، يمكن لعلمنا أن يتناقض مع حادثة ما، وإن علمنا هو الذي يتنحى جانباً في هذه الحالة وليس الواقع.

2- الجواب الخاص:

إن للعلاقات العلية والمعلولية ثلاث خصائص عامة، وهي عبارة عن:

أ- التعميم.

ب- الضرورة.

ج- السنخية بين العلة والمعلول.

إن نقض القانون بالمعنى الأول - طبقاً لمبنى أولئك الذين يؤمنون بأصل الضرورة - غير ممكن أبداً، وذلك لمخالفته ومعارضته للأصل المذكور. وأما على مبنى ديفد هيوم - الذي هو من أكبر المفكرين الذين رفعوا لواء المخالفة لهذا الأصل - فلا إشكال في نقض القانون حتى على المعنى الأول. فلا ضرورة لاتصاف النار بالإحراق، فقد تُحرق وقد لا تُحرق.

القوانين الحاكمة على الأشياء أو الحكومة بها

المسامحة في التعبير بـ (القوانين الحاكمة على الأشياء)

علينا أن نرى هنا: هل القوانين حاكمة على الأشياء أم هي محكومة

بالأشياء؟

لنفترض أنني خرجت إلى الزقاق وناديت على ولدين من أبناء الجيران، وقلت لهما: ليكن (أ) رئيساً، و(ب) مرؤوساً وموظفاً. أو أن يكون (أ) معلماً، و(ب) تلميذاً. ثم أمرتهما باللعب معاً. فقبل الولدان ذلك ثم انهماكا في اللعب. هنا توجد للشخص (أ) سلسلة من الخصائص التكوينية، ولا يمكن لي كما لا يمكن للفرد (ب) التصرف في تلك الخصائص. وإنما الشيء الوحيد الذي أستطيعه هو إقامة علاقة اعتبارية وتعاقدية بينها. وهناك في مثالنا ثلاثة أمور، وهي: الشخص (أ)، والشخص (ب)، والعلاقة الاعتبارية المؤقتة. فهل قام الله تعالى بمثل هذا الأمر في العالم الخارجي وعالم التكوين أم لا؟ فهل خلق الله الأوكسجين، وخلق الهيدروجين، ثم أقام ميلاً تركيبياً بينهما أم لا؟ بل إن الميل التركيبي قد حصل بخلق الأوكسجين والهيدروجين؟

إن الفرق بين القوانين الاعتبارية والتكوينية يكمن في أن القوانين

الاعتبارية هي الحاكمة على الأشياء على نحو مؤقت، وهي رهن باعتبار

المعتبر. فالיום يكون (أ) هو الرئيس، ويكون (ب) هو الموظف، وغداً يكون (ب) هو الرئيس، ويكون (أ) هو الموظف. وفي اليوم الثالث لا يكون أي منهما رئيساً ولا موظفاً. أما القوانين التكوينية فهي محكومة للأشياء، فالله لا يخلق القوانين التي تحكم الأشياء، وإنما يخلق الأشياء فقط، ثم تأتي القوانين على إثرها من تلقائها.

في القوانين الاعتبارية قد يبقى الطرفان كما كانا في السابق، ولكن تختلف العلاقة بينهما. خلافاً للقوانين الطبيعية التي يجب فيها تغيير الطرفين إذا أردنا تغيير العلاقة القائمة بينهما أيضاً. وبعبارة أخرى: إننا في الاعتباريات نعمل على تغيير ثلاثة أشياء، بينما نعمل في التكوينية على تغيير شيئين فقط. ففي المثال المذكور أعلاه يمكن لله إذا أراد إلغاء الميل أن يزيل الأوكسجين أو يبدله، أو يزيل الهيدروجين أو يبدله. ولكن لا يمكن أن يبقى كل من الأوكسجين والهيدروجين على حاله، دون أن يحصل ميل تركيبى بينهما؛ إذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين بمعنى أن لا يكون للأوكسجين ميلاً تركيبياً، والحال أن له - بحسب الفرض - ميلاً تركيبياً. والإرادة الإلهية لا تتعلق بالمحال الذاتي. وهذا لا يعني أن الله ليس قادراً على تغيير العلاقة مع حفظ الطرفين، بل إن (أ) و(ب) غير قابلان لذلك. بمعنى أنه يستحيل أن يبقى الـ (أ) ألفاً، والـ (ب) باءً، ومع ذلك تتغير العلاقة القائمة بينهما.

يتضح من هذا الكلام أن التعبير بـ (القوانين الحاكمة على الأشياء) قد نشأ من تسرية الأحكام في الاعتبارات على التكوينيات، ويجب القول: إنه تعبير تسامحي ومجازي.

يقول هيوم في محل بحثنا: حيث أن المعجزة تخرق القانون الطبيعي، لذلك لا يمكن لنا أن نقبل بوقوعها. ومن هنا لا يمكن أن نقبل تكلم الحصاة؛ لأنه يخالف المسار الاعتيادي للطبيعة.

الإجابة عن إشكال هيوم على أساس المقدمة المذكورة أعلاه

نقول في الجواب عن كلام هيوم على أساس المقدمة المذكورة: إذا كانت الحصاة هي ذات الحصاة السابقة، وكانت أذننا هي ذات الأذن السابقة، ستكون العلاقة بينهما كما كانت في السابق (ونعني بذلك إذا كانت جميع الشرائط المؤثرة كما هي عليه في السابق). بيد أننا نذهب إلى الاعتقاد في معجزة رسول الله (ص) إما إلى تغيير الحصاة، أو تغيير الأذن، ولذلك فإننا لم نكن نسمع شيئاً، وأما الآن فنسمع الأصوات الصادرة عن الحصاة.

وبعبارة أخرى: إما أن لا يكون الحصى متكلاً حتى تلك اللحظة، ثم أنطقها الله لاحقاً، أو أنها كانت تتحدث في السابق، ولكننا لم نكن نسمعها، والآن تغير نمط آذاننا بحيث صارت تتمكن من التقاط أصوات الحصى.

وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام ليس كلاماً جديداً، وقد كان العرفاء وبعض المتكلمين عندنا يذهبون إلى هذا الاعتقاد أيضاً. من ذلك أن العرفاء -

على سبيل المثال - يقولون: إن تسييح الكائنات أبدية، ولكن آذاننا لا تستطيع سماع تسييحها كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾⁽¹⁾، وفي قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽²⁾. وما إلى ذلك. ولو جاء النقل بعكس ذلك لقبلائه أيضاً. وعليه عندما يقول الله تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ يُبْرَاهِيمَ﴾⁽³⁾، إنما يقول في الحقيقة: «يا نار تبديلي إلى غيرك وكوني برداً»، أو أنه يتصرف في طبيعة جلد الإنسان ويجعله مقاوماً للحرارة والاحتراق، وما إلى ذلك. وبالتالي لا بدّ من إحداث تغيير في أحد أطراف المسألة، بحيث يتغير نوع الارتباط ونمط العلاقة بين هذه الأطراف تلقائياً.

وقد يعيد هيوم الكرة هنا، ويقول: لا يزال هناك نقض للقانون. بيد أن هذا الكلام غير صحيح؛ لأن نقض الارتباط والقانون إنما يكون صادقاً إذا بقي كل من (أ) و(ب) على حالهما، ثم يتبدل نوع الارتباط. وأما إذا اختلف (أ) أو (ب)، ثم تبدل الارتباط تبعاً لذلك، لا يكون في ذلك إشكال. كما أنه يؤمن بإمكانية تغيير الأشياء وتحولها أيضاً، من قبيل تحول الخشب إلى رماد، والماء إلى بخار، وتغيير خصائصهما تبعاً لهذا التحول والتغيير.

1- الإسراء: 44.

2- الجمعة: 1.

3- الأنبياء: 69.

بعض الأسئلة والأجوبة فيما يتعلق ببحثنا

بحث التغيير في ذاتيات وعرضيات الشيء

سؤال: بعد التحوّل من الحرارة إلى البرودة، هل سوف تتغير النار أم

لا، فتكون النار هي النار ولكنها باردة؟

الجواب: إن هذا السؤال مرتبط ببحث ذاتيات وعرضيات الشيء،

حيث يجب دراسته في محله. وبطبيعة الحال فإننا لا نقبل هذا الشيء، وعليه

فإن النار الباردة لا تعود ناراً، فهي والنار الحارة شيان مختلفان، وليساً شيئاً

واحداً. ولكن بناء على قبول هذا المبنى، حتى إذا كان لدينا نوعان من النار

(بحسب الفرض) إحداهما: النار الحارة، والأخرى: النار الباردة، فإن علاقة

النار الباردة بالجسم ستكون مختلفة عن علاقة النار الحارة به. وبذلك يكون

أحد الطرفين مختلفاً، وبذلك تتغير العلاقة، سواء أكان ذلك التغيير ذاتياً أم

عرضياً. كما هو الحال بالنسبة إلى الماء، فإن الماء إذا كان بارداً لن يحرق

يدي، وأما إذا كان حاراً فإنه سيحرقها، مع أن الذي تغير هنا هو عرض الماء

فقط، وبقي الماء هو الماء.

افتراض المعجزة عند اتحاد الشرائط

سؤال: إن المعجزة يعني أن تكون النار هي النار السابقة ذاتها، وبنفس الشرائط المحيطة بها، ومع ذلك لا تكون محرقة. وإلا فإنه لو تغيّرت النار أو تغيّرت طبيعة الجلد، فلا يكون في ذلك ما يثير الاستغراب والتعجب؟!

الجواب: إن جهة الإعجاز في هذه الحادثة تكمن في أنه بمجرد قول بعض الكلمات يتبدل الشيء مما كان عليه ويتحوّل إلى شيء آخر. وهل هناك ما يثير التعجب أكثر من ذلك؟! وهل يمكن لغير الله أو من يأذن له الله بفعل ذلك؟! فما هي الضرورة إلى نسبة جهة الإعجاز إلى أمر هو محال ذاتاً، ثم نتعرّض بعد ذلك إلى معالجة المشكلة العقلية التي تعترض موضع بحثنا.

سؤال: إن الله يقول: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا﴾⁽¹⁾؛ فيتضح أن النار هي النار، ولكنها فقدت صفة الإحراق.

الجواب: أولاً: إن هذا الكلام غير تام، فهو في الخطاب الأول يلاحظ حالة فعل، ثم يقول له: كن شيئاً آخر! كأن يقال للخشبية: «يا خشبة كوني رماداً». لا أنها كانت رماداً منذ البداية ثم تم توجيه الخطاب لها بتلك العبارة. وثانياً: غاية ما يفيد كلام المستشكل هو أن كلامنا لا ينسجم مع

1. الأنبياء: 69.

ظاهر الآفة. وفي الموارد التي يكون فيها الظاهر مخالفاً للبرهان العقلي، يجب رفع اليد عن الظهور دون أن يكون هناك إشكال في ذلك. من قبيل التصرف في ظهور لفظ اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾⁽¹⁾.

اختلاف المعجزة عن السحر والعرافة

سؤال: طبقاً لهذا الكلام يكون السحر والعرافة مثل المعجزة أيضاً؛ لأن الساحر والمشعوذ يقومان بأمر تدعو إلى الاستغراب والتعجب!

الجواب: لا شك في أن السحر والعرافة أمور خارقة للعادة. إلا أن المعجزة تمثل نوعاً خاصاً من خرق العادة، ولها شرائطها الخاصة، كأن تكون - على سبيل المثال - مقرونة بالتحدي وادعاء النبوة. وعليه يمكن القول: إن كل معجزة خارقة للعادة، ولكن ليس كل خارق للعادة معجزة. إن الذي أثبتناه في هذا البحث هو مجرد أن المعجزة (وأمثالها) أمور مخالفة للقوانين الطبيعية. وأما ما هو الفرق والاختلاف بين الأمور الخارقة للطبيعة، فهذه مسألة أخرى يجب بحثها في محلها.

إطلاق قدرة الله في دائرة الممكنات ولا يدخل حتى

في دائرة الممتنعات

سؤال: هل الجواب المتقدم جدلي أم برهاني؟ وهل الله عاجز عن أن

1-الفتح: 10.

يبقى النار ناراً، ولكن يسلبها صفة الإحراق؟!

الجواب: إن الجواب المتقدم برهاني، كما أنه لا يستلزم عجز الله. وإن هذا النوع من الشبهات ناشئ من عدم تنقيح معنى القدرة الإلهية. وعليه يجب أن نفهم معنى القدرة الإلهية بشكل صحيح.

إذا سألنا أحدهم: هل يستطيع الله أن يرتكب المعصية؟ نقول في الجواب: كلا.

وإذا سألنا أحدهم: هل يمكن لله أن ينقض أصل التناقض؟ نقول: كلا.

وإذا سألنا: هل يمكن لله أن يخلق شيئاً، ثم يعجز عن القضاء عليه؟ نقول: كلا.

وإذا سألنا: هل يمكن لله أن يخلق شيئاً، ثم يعجز عن رفعه؟ نقول: كلا.

وإذا سألنا: هل يمكن لله أن يخلق إلهاً أكبر منه؟ نقول: كلا.

وإذا سألنا: هل يمكن لله أن يندم على كونه إلهاً؟ نقول: كلا.

وهكذا من الأمور الأخرى التي وصل بها البعض إلى 23 مورداً من الموارد التي لا تتعلق قدرة الله بها، ومع ذلك نبقى نقول: «إن الله هو القادر المطلق». ومن هنا يتضح أن إطلاق القدرة على الله إنما يندرج في خانة

الممكنات، ولا يمكن أن يتعلق في دائرة الممتنعات. بمعنى أن كل أمر يدخل ضمن دائرة الممكن في الوجود، يكون مشمولاً للقدرّة الإلهية دون غيره.

وإن من بين الأمور التي تدخل ضمن دائرة الممتنعات، ولا تخضع للقدرّة الإلهية تبعاً لذلك، أن يكون الأوكسجين (أ) هو ذات الشيء السابق، والهيدروجين (ب) هو ذات الشيء السابق، ومع ذلك تختلف العلاقة السابقة بينهما.

ونظير ذلك أن نقول في باب القياس: يمكن للإنسان أن يقبل بأن (أ) هي (ب) أو لا يقبلها. كما يمكنه أن يقبل بأن (ب) هي (ج) أو لا يقبلها. بيد أنه إذا قبل المقدمتين، وجب عليه أن يقبل بالنتيجة القائلة بأن (ب) هي (ج) حتماً، ولا مفرّ له من القبول بهذه النتيجة. فإن تلك الصغرى والكبرى لا تعطي نتيجة غير القضية القائلة: إن (ب) هي (ج).

إشكال آخر على ديفد هيوم في حقل امتناع أصل المعجزة

نبحث هنا في كلمة ديفد هيوم التي قال فيها: «إن المعجزة لم تحدث حتى الآن؛ وذلك لعدم اجتماع شرائطها». ونقول في الجواب عنه: لقد ركزت البحث على حالة نقل وسماع المعجزة. ولكن ما الذي تقوله بشأن الشخص الذي شاهد المعجزة بأمّ عينه؟ فلو أن شخصاً شاهد معجزة حدثت أمامه عند تواجده في حرم أحد الأئمة الأطهار مثل حرم الإمام الرضا، أو

أنه رأى معجزة عند قبر والد باريس - على حد تعبيرك - فهل يتعين عليه أن
يؤمن بالمعجزة أو أن عليه رفضها وإنكارها؟ وما هو الدليل الذي يحتم على
هذا الشخص إنكار ما يراه؟

بحث شرائط المعجزة من وجهة نظر هيوم والإشكالات على ذلك

الإشكال الأول: عدم تحديد عدد الناقلين

وأما في حالة نقل المعجزة فإن الشرط الأول الذي يذكره ديفد هيوم، فهو أن يكون عدد الناقلين معتدلاً به.

يكنم إشكال هذا الكلام في أنه لو حدد العدد المطلوب لأمكن لنا أن نتناقش معه، وأما الآن فلا يمكن التباحث فيما بيننا في هذا الشأن. ويمكن لنا توضيح هذه المسألة من خلال المثال الآتي: لو قال لك شخص: هل عندك مئة دينار؟ وقلت في الجواب: نعم. هنا يمكن لنا أن نتحقق من صدقك أو كذبك، فإن كان لديك مئة دينار أو أكثر حقاً، كنت صادقاً، وإن كان الذي عندك أقل من مئة دينار كنت كاذباً، وكذلك إذا أجبت بالنفي.

وأما إذا سألك شخص: هل النقود التي عندك قليلة أم كثيرة؟ وقلت في جوابه: «قليلة». ثم بعد البحث والتحقيق، تبين أنك تمتلك خمسين مليون دينار. فإن أنكرك عليك شخص وقال: كيف تدعي أن نقودك قليلة، وأنت تمتلك هذا المقدار الكبير من النقود؟! أمكن لك القول: وهل تعدّ هذا المبلغ كبيراً؟! فما هي قيمة الخمسين مليون دينار في الأوضاع الاقتصادية الراهنة؟ إن ما أمتلكه لا يعدّ شيئاً بالمقارنة مع ثروة روكفيلر البالغة 800 مليار دولار.

وهكذا لو قلت: «إني أمتلك الكثير من النقود»، ثم اتضح بعد الفحص والتحقيق أنك لا تمتلك من النقود سوى ألف دينار. فإن قيل لك: وهل تعتبر الألف دينار مقداراً كبيراً من النقود؟! أمكن لك القول في الجواب: يمكن لي أن أشتري بهذا المبلغ الكثير من أقراص الخيز، وبذلك يمكن لي أن أشبع الكثير من البطون الجائعة، وهكذا يكون عندي الكثير من النقود. وعليه عندما يتم طرح المفاهيم بشكل غامض ومهلل، لا يبقى هناك مجال للبحث، ولن تكون هناك فائدة من النقاش.

إن ما كان يقوله ديفد هيوم من أن الاعتداد رهن بإثارة القضية للتعجب، أمر صحيح. ولكنه يستلزم التالي الفاسد المذكور آنفاً. كما أن بإمكاننا أن نعتبر كل عدد رقماً يمكن الاعتداد به. كما يمكنه أن يعتبر كل عدد رقماً تافهاً مهما كان كبيراً. فالأمر رهن برغبة وإنصاف ومطامع الطرفين.

يضاف إلى ذلك أن تحسن البصر الضعيف يعدّ بالنسبة إلى أمثالك ظاهرة عجيبة، وتحتاج إلى الكثير من الناقلين. إلا أن شفاء الأعمى منذ الولادة لا ينطوي على الكثير من الغرابة بالنسبة إلى الشخص الممتدّن، ولذلك يمكنه الاكتفاء بعدد قليل من الناقلين للتصديق به.

ولذلك يُشترط في القضايا العلمية عدم الاشتغال على مفاهيم كيفية. ومن هنا لا توجد أيّ قيمة علمية للسؤال الجزئية والموجبات الجزئية في

العلوم الراهنة. فالיום بدلاً من الاستفادة من القضايا الجزئية، يتم الاعتماد على القضايا الإحصائية. فعلى سبيل المثال، بدلاً من القول: «بعض الذي يصابون بالكوليرا يموتون»، نقول: «إن ما نسبته 74٪ من المصابين بالكوليرا يموتون». وبذلك تغدو القضية العلمية قابلة للتحقيق والتقييم.

وبذلك يتضح أن الشرط الأول الذي يذكره ديفد هيوم ليس مجدياً، ولا ينفع أو يضرّ أياً من الطرفين المتخاصمين.

الإشكال الثاني: الإبهام في حسن تفكير وفهم الناقل

إن من بين الشرائط التي يذكرها ديفد هيوم هي أن يكون الناقل حسن الفهم والتفكير. وهذا الشرط بدوره مبهم أيضاً، ولا نعرف له معياراً خاصاً. فقد أرى شخصاً حسن الفهم، ولا تراه حسن التفكير.

والشرط الآخر الذي ذكره هو أن يكون الناقل متعلماً ومثقفاً⁽¹⁾. فإن كان مراده من ذلك مجرد القدرة على القراءة والكتابة فهو مفهوم كمّي تقريباً ومن الممكن تحديده. بيد أن هذا الشرط لا يؤثر في خداع الأشخاص ولا ينفع شيئاً. وأما إذا كان مراد هيوم من ذلك هو الدراسات العليا، وهو شرط جيد على ما يبدو. إلا أنه يعتبر كذلك مفهوم كمّي. فهناك الكثير من ذوي الشهادات العليا وأساتذة الجامعات ومع ذلك يعانون من ضعف في قوة

الإدراك والتمييز. كما يوجد في المقابل الكثير من الذين لا يحملون شهادات عليا، ولكنهم يتمتعون بقوة إدراك عالية وبصيرة ثاقبة. ثم إن العلوم البشرية قد اتسعت وتفرّعت بحيث أصبح كل شخص حاذقاً في مجال اختصاصه فقط، ولا يسمح له بالتدخل في الفنون والاختصاصات الأخرى.

الإشكال الثالث: الإشكال على صدق الناقل

الشرط الآخر أن يكون الناقل صادقاً، وهو شرط جيّد. ولكنه ليس مجدياً في محل بحثنا. إذ ما أن يقوم شخص - وإن كان صادقاً - بنقل معجزة، حتى ينبري ديفد هيوم ليقول: إن هذا النقل منه يشكل الكذبة الأولى له. وعلى كل حال فإن الكذب يبدأ من نقطة بداية، ولا نعلم نقطة بدايته هذه. فكيف لنا أن نعلم أن هذا النقل ليس هو النقطة الأولى من سلسلة أكاذيب هذا الناقل؟!

وعلى الرغم من أن المراد من اشتراط صدق الناقل، هو أن لا يكون الشخص معروفاً بالكذب حتى هذه اللحظة، بيد أنه لا يوجد هناك ما يمنع من أن يتحول الصادق سابقاً، إلى كاذب لاحقاً ومن الآن فصاعداً.

يقول ديفد هيوم في معرض بيانه لمعجزات الأب باريس: هناك الكثير من الذين يتصفون بهذه الشرائط، وينقلون المعجزة. ولكن هيوم في الوقت نفسه لا يؤمن بأقوالهم. لأن واحداً من الاحتمالات التي يسوقها هيوم هو أنه قد يكون هذا النقل منهم بشأن المعجزة يمثل كذبهم الأولى. أو أنه

ربما كان ذلك منهم مجرد خطأ في الرؤية، أو أنه معارض بسائر الأمور التي نشاهدها، وما إلى ذلك من التبريرات الأخرى.

الإشكال الرابع: الإشكال على حسن سمعة الناقلين

الشرط الآخر الذي يشترطه هيوم هو حسن سمعة الناقلين وشهرتهم. وإن هذا الاشتراط منه وإن كان حسناً إلى حد ما، بيد أنه ليس قابلاً للانضباط فهو أمر نسبي. فبالنسبة لنا يعتبر الشخص المتدين والذي يبدو عليه الصلاح والقيام بالواجبات شخصاً حسن السمعة، في حين أنك ترى الشخص الحسن السمعة هو الملحد وغير المتدين. وعليه يكون هذا المعيار بدوره مبهماً أيضاً.

يقول ديفد هيوم في بعض كلماته: يجب عدم الأخذ بكلام المتدينين لسببين:

أ - إن المتدينين من الشغف والهيام يثبتان وجود الله وصحة كلام النبي، بحيث أنهم لا يتورعون عن الكذب في هذا الشأن إذا وجدوا ذلك ضرورياً. نعم ربما لا يبدون مثل هذه الحساسية بشأن الله؛ لكونه مشتركاً بين جميع الأديان. ولكنهم يفرطون في الكذب بشأن أنبيائهم وكبار الشخصيات الدينية عندهم، ومن هنا نرى كثرة الغلاة في الدين.⁽¹⁾

1- كما نرى ذلك بالنسبة إلى بعض الخطباء وأرباب المقاتل حيث يذكرون أموراً مبالغاً بها.

ب - إن المتدينين حيث يألفون القصص والروايات الدينية، قد تبدو لهم بعض الأمور بوصفها أموراً واقعية وحقيقية. من ذلك على سبيل المثال أنهم قد يذهبون إلى الادعاء - دون أن يكون ذلك منهم تعمداً للكذب - بأنهم قد التقوا بصاحب العصر والزمان في مكان ما، أو أنهم شاهدوا السيدة مريم العذراء في موضع ما، وما إلى ذلك من المدعيات الأخرى.

مثال الأطفال الشغوفين بقصص العفاريت والأساطير، حتى أنهم يخيل لهم في بعض الأحيان أن العفاريت تبيت معهم في أسرّتهم

إن كلام هيوم لا يخلو من الواقعية، وهو صحيح إلى حد ما، كما يوجد هناك ما يخالف كلامه أيضاً. فإن الكثير من غير المتدينين ينكرون بدورهم الكثير من الأمور الواضحة والموجودة على أرض الواقع. فإننا نشاهد كل هذه الأمور الخارقة للطبيعة والمعاجز والكرامات من قبيل شفاء المرضى في جميع أنحاء العالم، كما في مرآة الأئمة الأطهار (عليهم السلام) أو غيرها من الأماكن الأخرى، ولكنهم مع ذلك ينكرون ذلك كله⁽¹⁾.

1- ينقل أن غاليليو عندما اخترع التلسكوب وبيّن مواضع النجوم، تبين بطلان الكثير من آراء خصومه. ولكنه عندما دعا الخصوم إلى مشاهدة أوضاع الكواكب، لم يبد أي واحد منهم ميلاً إلى تلبية الدعوة. وكما يقال في المثل: (إن حب الشيء يعمي ويصم).

بحث تعارض المعجزات وإشكال هيوم

يتعرض ديفد هيوم في نهاية مقالته إلى بحث المعجزات. ويقول:
على فرض تحقق المعجزة، فإننا نجد المعجزات تتعارض فيما بينها، ومن هنا
لا يمكن لها أن تثبت شيئاً.

توضيح ذلك: فيما يتعلق بالارتباط بين الأديان نجد أن التغير يعني
الاختلاف. والسّر في المسألة يكمن في أن الأديان بأجمعها تدعي الصدق
المنحصر بها. بمعنى أن كل دين يقول: أنا الدين الحق وسائر الأديان
الأخرى باطلة. وعلى هذا الأساس عندما يقوم النبي في الدين (أ) باجتراح
معجزة، فإن ذلك يعني أن الدين (أ) هو الدين الحق والصحيح، وأن سائر
الأديان الأخرى باطلة. وعندما يقوم النبي في الدين (ب) باجتراح معجزة،
فإن ذلك يعني أنه يقول إن الدين الذي أتيت به وهو الدين (ب) هو
الصحيح، وأن الأديان الأخرى - بما فيها الدين (أ) - باطلة بأجمعها. وهكذا
الأمر بالنسبة إلى المعجزات التي يجترحها الأنبياء في الأديان الأخرى أيضاً.
وبذلك تتعارض المعجزات، وعند التعارض يصار إلى التساقط.

الجواب عن إشكال هيوم

يجب القول في جواب هيوم: لو تمَّ حلّ مشكلة إمكان المعجزة ووقوعها، لا يعود بإمكاننا - لهذا الإشكال - أن ننكر الحادثتين الواقعتين، وعلينا أن ندعن للواقعية ونعترف بالحقيقة. وفي هذه الحالة يكون التعارض المفترض مشكلة الأديان نفسها، وهي التي يتعيّن عليها حل هذه المشكلة فيما بينها بنحو من الأنحاء، هذا أولاً.

وثانياً: كيف ثبت لك أن المعجزة دالة على صدق دين خاص؟ فقد سبق لنا أن ذكرنا ثلاثة احتمالات بشأن المعجزة. فما هو الدليل على أن المعجزة تثبت وجود الله أو أنها تدل على اتصاف الله بالعلم والقدرة؟ ومن أين لك أن تثبت أن المعجزة لا تدل على اهتمام الله بقوم أو أمة بعينها؟ وبعبارة أخرى: إن كلام هيوم يدور حول أخذ احتمال واحد بنظر الاعتبار، فإذا كان الأمر كذلك صحّ كلامه. ولكن الحق هو أن الأمر لا ينحصر بهذا الاحتمال، وعليه لا نسلم بوجود تعارض بين المعجزات في مختلف الأديان. فلو ظهرت مئة معجزة على يد مئة نبي، كانت هذه المعجزات بأجمعها دالة على وجود الله، دون أن يكون هناك تعارض فيما بينها.

وثالثاً: هل من الضروري إثبات صحة دين ما على حساب القول ببطلان الأديان الأخرى؟! فنحن كمسلمين نتبع الدين الإسلامي، ولكننا في الوقت نفسه نؤمن بمعاجز الأنبياء من أمثال: إبراهيم وموسى وعيسى. ونقول:

إن معجزة النبي موسى تثبت نبوته وصحة دينه إلى حين مجيء النبي عيسى المسيح ، وأن معجزة النبي عيسى تثبت نبوته وصحة دينه إلى حين ظهور النبي محمد (ص)، وأن معجزته تثبت صحّة رسالته.

إن كلام ديفد هيوم إنما يصحّ فيما إذا ادعى عدد من الأشخاص النبوة واجترحوا المعاجز في وقت واحد. كما لو حصل ذلك - على سبيل الافتراض - في صدر الإسلام، حيث يدعي النبوة بعض الأشخاص في عرض نبوة نبي الإسلام، من أمثال: سجاح وطلحة ومسيلمة الكذاب، وأن يجترحوا - في الوقت نفسه - بعض المعاجز أيضاً.

نقد الكلام الخطابي لديفيد هيوم

ثم أضاف هيوم في نهاية مقالته: يجب على جميع القراء أن يلتفتوا إلى أن ادعاء وقوع المعجزات إنما تفسى بين الشعوب الهمجية التي لا تمتلك شيئاً من الثقافة والمدنية، وأما الشعوب المتحضرة والمتعلمة فلم يعرف منها ادعاء المعاجز. فالمعاجز التي ينسبها الأتراك⁽¹⁾ إلى محمد (ص)، إنما شاعت في أمة معروفة بالبداءة والبعد عن الحضارة. (في عصر المعجزات).

وأما في اليونان الإغريقية وفي عصر أرسطو وإفلاطون فلم يعرف عن

1- حيث كان (ديفيد هيوم) يعيش في عصر الإمبراطورية العثمانية المسلمة، كان يعبر عن المسلمين بلفظ (الأتراك).

أحد ادعاء المعجزة. وهذه الحقيقة وحدها كفيلة بأن تثير الشك في حقيقة وقوع المعجزات.

وفي معرض الإجابة عن هذا الكلام من هيوم يجب القول أولاً: إن هذا الكلام هو مجرد كلام خطابي، لا يتناسب مع شأن ديفد هيوم ومقالته.

وثانياً: لقد سبق له أن اعترف بأننا في هذا العصر نشاهد حدوث المعجزات عند قبر الأب بارييس، وأن الناس يتناقلون أخبار هذه المعجزات بكثرة. فكيف يمكن الجمع بين ذلك الكلام وهذا الكلام الأخير؟!

وهنا ينتهي الكلام حول مقالة ديفد هيوم ونقده. وفي نهاية هذا البحث نجد من الضروري إضافة هذه المسألة بشأن إحدى فقرات استدلاله. وعلى الرغم من أن هذه المسألة لا ربط لها ببحث المعجزة، بيد أنها تحظى بأهمية من الناحية المعرفية.

يقول ديفد هيوم إن شهادة الحسنّ مقدمة على كل شيء، ولها الأولوية على غيرها في ذلك. ولكن هذا الكلام غير صحيح، وهناك الكثير من الذين خالفوه واعترضوا عليه أيضاً. وذلك لأن قوام شهادة الحسنّ إنما يكون على أساس شهادة العقل. فعلى سبيل المثال لو لم يكن لدي أي شهادة عقلية، فعندما تقول: «إنني أرى هذا الشيء أسود»، يمكن لي أن أقول: «إن هذا الشيء أسود وغير أسود أيضاً»، فلماذا لا يمكن لك ولا يمكن لي أن أقبل بهذا الكلام؟ إن السرّ في ذلك يعود إلى أننا في تصديقاتنا

نؤمن في الحد الأدنى بأصلين ضروريين من الناحية العقلية، وهذا الأصلان
العقليان هما:

1- أصل التناقض.

2- أصل الهوية.

ثم إذا صحّ مبنك، فإننا لن نقبل منك القول بأن الأرض تدور حول
الشمس وحول نفسها وأن الشمس ثابتة بالقياس إلى الأرض، وذلك لأننا لم
نر ذلك بأعيننا، ولم ندركه بحواسنا.

فإن قلت: إننا إنما نقبل ذلك لأن العلماء قالوا به وأثبتوه. قلنا في
الجواب: إن الحسن - طبقاً لمبنك - مقدم على النقل، وإن الحسن عندنا يشهد
هنا بثبات الأرض، إذن يجب أن نؤمن بشهادة الحسن. فنحن لم نشاهد
حركة الأرض، ولا نعرف مكاناً يمكن لنا أن نرصد منه حركة الأرض
وسكون الشمس. ومن هنا يتضح أن السرّ في عدم اعتمادنا على شهادة
الحسن يعود إلى أن حسنا ساذج، أو (أعمى)⁽¹⁾ بحسب اصطلاح علم النفس.
ومن هنا فإننا نقدم كلام العالم (النقل) على الحسن. تكلمنا حتى الآن على
المعنيين القويين من معاني المعجزة، وسيأتي الحديث عن المعنيين
الضعيفين.

بحث المعاني الضعيفة للمعجزة

المعنى الأول من المعنيين الضعيفين: انسجام الأمور من أجل

ظهور حادثة مطلوبة أو مطلوبة جداً

يدور البحث حول المعنيين الضعيفين من معاني المعجزة. وأحدهما

عبارة عن: تناغم الأمور وانسجامها من أجل حدوث واقعة مطلوبة أو مطلوبة

للاغاية. وهذا المعنى شائع بين عوام الناس بكثرة. ويوجد هنا سؤالان رئيسان

بشأن المراد من المعنى الضعيف للمعجزة:

1 - هل يثبت هذا المعنى وجود الله أم لا؟

2 - هل يجب على من تحققت له هذه المعجزة أن يشكر الله عليها

شكراً مستقلاً أم لا؟

مناقشة السؤال الأول

يجب القول في معرض الجواب عن السؤال الأول: إن مثل هذه

المعجزة لا تثبت وجود الله من الناحية العقلية. وإلا أمكن للمخالف أن

يقول: إن هذه الموارد المتعددة واللامتناهية التي لا تحتوي على مثل هذا

التناغم، يجب أن تدل على عدم وجود الله! فما أكثر حوادث القطارات

والسيارات التي يذهب ضحيتها آلاف الأشخاص، فلماذا لا نعتبر هذه

الحوادث أدلة على عدم وجود الله؟! فكما يقال في برهان النظم: إن النظم القائم يثبت وجود الناظم، كذلك فإن عدم النظم يدلّ بدوره على وجود الخالق غير الناظم أيضاً.

مناقشة السؤال الثاني

جواب السؤال الثاني: إن المعتقد بوجود الله لا يجب عليه في مثل هذه الموارد أن يشكر الله شكراً مستقلاً. ولتوضيح هذه المسألة نذكر هذا المثال: لنفترض أنك ذهبت إلى المخبز، فوجدت هناك عدداً من الأربعة الحارّة والمحمّصة بشكل جيّد. وبعد شرائها تخرج من المخبز ميمماً شطر بيتك، ثم تصادفني في الأثناء وتريني أقراص الخبز مبتسماً يملك الحبور والغبطة، ثم تقول لي: يجب عليّ أن أشكر الخباز الذي يبيع الناس مثل هذا الخبز الجيّد والشهي. فأقول لك في الجواب: إن لشكرك صورتين:

الصورة الأولى: شكر الخباز على الجهد الذي يبذله والمشقة التي يتحملها من أجل صنع خبز بهذه الجودة، فيكون الشكر هنا أمراً حسناً، وهذا الشكر ليس منحصراً بك، بل يجب على جميع الناس أن يقوموا بواجب شكر الخباز على ما يبذله من عناء وتعب، دون أن يكون لكيفية نوع الخبز أيّ صلة بذلك.

الصورة الثانية: أن يكون شكرك للخباز بدافع من أنه قد باعك خبزاً جيداً دون غيرك من الناس، فهنا لا يحق لك شكره؛ لأن الشكر إنما يصح

إذا كنت تحرز أنه إنما صنع ذلك الخيز خصيصاً لك. وأما إذا صار الخيز من نصيبك صدفة، فلا وجه لاستحقاقه شكراً خاصاً.

وفي مثال محل بحثنا نقول ذلك أيضاً، فتارة تقوم أم الطفل بشكر الله لأن جميع الأمور بيده، ومن هذه الناحية فإن كل نعمة تستحق الشكر، وهذا الشكر لا يقتصر وجوبه على والدة الطفل فقط. وتارة أخرى تشكر الله لأنه أنقذ طفلها، عندما تعرّض سائق القطار إلى السكتة القلبية. وهنا إنما يكون الشكر واجباً إذا أحرزت الأم أن الله إنما عرض سائق القطار للسكتة القلبية من أجل إنقاذ طفلها فقط. وحيث لا يكون هناك طريق إلى إحراز ذلك، لا يكون هناك ما يبرر هذا الشكر الخاص من الناحية العقلية.

وبغض النظر عن وجوب الشكر المستقل على الأم، يحق لزوجته سائق القطار وأولاده أن يحتجوا على الله ويشكوه. بيد أنه لا الشكر ولا الشكوى لهما مكان في البين، إلا إذا تمّ إحراز أن هناك تعمد في البين.

وعليه طبقاً لما تقدّم يبدو أن الفهم العامي لمعنى الحمد وشكر الله ليس صحيحاً. ويجب القول على الدوام: «الحمد لله على كل حال، في كل حال، وله الشكر على كل نعمة»، لا أن يقال: «الحمد لله على هذا الحال».

ولا بد من إضافة هذه النقطة أيضاً، وهي أنه لو ثبت بالدليل النقلي أنه يجب شكر الله حتى في الموارد الخاصة شكراً مستقلاً، فسوف نتعبّد بهذا الدليل النقلي، كما هو حالنا مع سائر الموارد النقلية الأخرى، إلا أن هذا

الأمر يختلف عن الدليل العقلي مورد البحث.

كما ورد في الروايات أنك إذا شاهدت في الشوارع والأزقة شخصاً قد ابتلاه الله بعاهة أو مرض، عليك أن تقول: «الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاه به، ولو شاء لفعل».

المعنى الثاني من المعاني الضعيفة للمعجزة: الحادث المفهومي

إن المعنى الضعيف الثاني للمعجزة عبارة عن الحادث المفهومي. فهل المعجزة بهذا المعنى تثبت وجود الله أم لا؟

نقد دلالة المعنى الثاني على وجود الله

إن هذا المعنى هو من أضعف المعاني المذكورة للمعجزة، ودلالته على وجود الله أقل من الدلالات الأخرى أيضاً. لأن مفهومية الحادث أمر إضافي ونسبي. إن الكثير من الأديان والمذاهب - إذا لم نقل جميعها - تقول بأن للذنوب والمعاصي آثاراً وتداعيات خاصة على الجسد. فإذا قال شخص بأن الغيبة - مثلاً - تتسبب في تعرّض المغتاب إلى المرض في جسده، فإنه عندما يصاب بالحمى أو وجع الأسنان، سيكون مفهوم ذلك أنه قد ارتكب معصية في هذا اليوم أو في اليوم السابق.

إلا أن هذه الأمراض والابتلاءات ذاتها إذا عرضت لشخص آخر، لا يجدها مشتملة على مفهوم خاص، ويقول لذلك: إن سببها هو مكروب أو

فايروس دخل الجسم وإدى إلى عروض ذلك المرض، أو يقول: إنني لم ألتفت جيداً ولم أحرص فسقطت أرضاً، وما إلى ذلك من التفسيرات الأخرى.

وقد تمّ تأليف الكثير من الكتب في هذا المجال، وإن قراءة تلك الكتب مفيدة للغاية⁽¹⁾. ومن بينها كتاب (شفاء الحياة) للسيدة لويزهبي.

فقد تعرّضت شخصياً لمرض السرطان، وقد أكد لها الأطباء ذلك، وأخبروها بأنه لا أمل لها في العلاج والشفاء. ولكنها حيث كانت تعتقد بأنها قد ارتكبت ذنباً عظيماً، فقد تجنبت تناول الدواء الذي وصفه الأطباء لها،

1- وفي هذا الشأن يمكن الرجوع إلى الكتب الأربعة أدناه، وهي من تأليف السيدة

(فلورانس سكايل شيل)، وترجمتها إلى اللغة الفارسية السيدة (گيتي خوشدل):

1- بازي زندگي وراه اين بازي (لعبة الحياة وقواعد هذه اللعبة).

2- در مخفي توفيق (باب النجاح الخفي).

3- نفوذ كلام (تأثير الكلام).

4- كلام تو عصاي معجزه گر توست (كلام هو العصا التي تجترح المعجزات).

وانظر أيضاً: مؤلفات السيدة (كاترين باندر)، وقد ترجمتها إلى اللغة الفارسية

السيدة (گيتي خوشدل) أيضاً، وهي عبارة عن:

1- قانون توانگري (قانون القوة).

2- از دولت عشق (من سلطة الحب).

3- چشم دل بگشا (افتح عين القلب).

واتخذت لنفسها خلوة واعتزلت لثلاثة أشهر قضتها في التأمل حتى شخصت المعصية التي اقترفتها، ثم أخذت تعمل على تداركها والتكفير عنها، ثم تماثلت للشفاء إثر ذلك.

إن هذا الفهم والاعتقاد غالباً ما يسود في الغرب بين الأوساط المسيحية والبوذية. ونحن المسلمون نذهب عادة إلى تفسير الأحداث تفسيراً مفهوماً. حيث نصف الابتلاء بأنه اختبار وامتحان، أو نقول إنه نتيجة لاقتراف المعاصي والذنوب، كأن نقول إن ترك الصلاة يوجب انتشار الفقر، وإن عدم دفع الزكاة يؤدي إلى تفشي المجاعة والبلاء، وإن كان لشخص ثروة عظيمة ثم فقدها إثر حادث ما، نقول: إنه لم يصبها من حلال. وعليه فإن مفهومية الأحداث رهن بفهم الأشخاص. فليس هناك من شيء مكتوب على جبين الحوادث. فنقول هنا: كيف يمكن إثبات وجود الله من خلال هذا الطريق؟ يجب في الحد الأدنى اعتبار المفهومية أمراً نفسياً ومحددأ، كي يغدو هذا الأمر ممكناً. بيد أن المفهومية أمر شخصي. ومن هنا يكون الشيء مفهوماً بالنسبة لي، ولا يكون مفهوماً بالنسبة إلى شخص آخر، بل لا يكون قابلاً للتعريف والتحديد. ولذلك يمكن لكل شخص أن يستنكف عن تقبل مفهومية حادثة ما.

فالسيل والزلزال يتم تفسيرهما من قبل المتدين بشكل، حيث يعتبرهما نتيجة لأعمالنا، وأنهما يمثلان جرس إنذار لنا، أو هما من قبيل

الاختبار والابتلاء. وأما الشخص المادي فيفسرهما تفسيراً آخر قائم على تحليلات جغرافية أو يعتمد في ذلك على علم الأنواء الجوية.

إن ذات مفهومية ظواهر العالم تمثل جزءاً من تعاليم الأديان والمذاهب، وهو كلام صحيح ولكنه لا يثبت وجود الله. ومن بين الآيات الدالة على مفهومية الأحداث والظواهر الطبيعية، الآية الكريمة: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾⁽¹⁾.

زبدة الكلام في بحث الظواهر الخاصة

كانت النتيجة التي توصلنا لها في مورد براهين الظواهر الخاصة (المعجزة والكرامة واستجابة الدعاء)، هي أنها لا تثبت وجود الله، وأنها غير تامة. وكان محور المسائل التي ذكرناها في هذا البحث يدور في الغالب حول نقل ونقد آراء ديفد هيوم بشأن المعجزة، بالإضافة إلى أمور أخرى.

1- الروم: 41

الفصل السابع

براهين الإجماع العام أو الفطرة⁽¹⁾

يرد التعبير عن أدلة الفطرة في مؤلفات فلسفة الدين بدليل الإجماع العام. وكأن الأمر إذا أصبح فطرياً، كان الإجماع العام من قبل كافة الناس منعقداً عليه. وبطبيعة الحال هناك قليل من الاختلاف والفرق بين هذين التعبيرين، وهو ما سنقوم بتوضيحه لاحقاً.

التعريف ببعض المصادر

كما يحظى هذا البحث بأهمية كبيرة بالنسبة لنا أيضاً، ويذهب عموم المتكلمين المسلمين إلى اعتبار الفطرة دليلاً مستقلاً على وجود الله، رغم اختلافهم في تفسير الفطرة. وقبل الدخول في بيان الاستدلال نرى من الضروري التعريف ببعض المصادر للحصول على المزيد من الاطلاع والمعرفة في هذا الشأن.

1. Universal Consensus.

إن لهذا الدليل تقارير مختلفة في مؤلفات علمائنا، وهي مذكورة في مختلف الكتب. ومن ذلك يمكن الرجوع في هذا الشأن إلى مؤلفات العلامة محمد حسين الطباطبائي والأستاذ الشهيد المطهري، والأستاذ الشيخ عبد الله جوادي آملّي، والأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، وغيرهم من العلماء الكبار. وكذلك الكتاب الجديد والممتع الذي ألفه سماحة الأستاذ رضا برنجكار في هذا الشأن بعنوان (خداشناسي در فلسفه يونان وفلسفه إلهي)⁽¹⁾.

ومن بين كتابات الغربيين التي تمّت ترجمتها إلى اللغة الفارسية، لم نعثر إلا على مقالتين في هذا الشأن:

إحداهما مقالة (الشعور المذهبي أو البُعد الرابع من روح الإنسان)، لكاتبتها: (تان غوي دو كوين تيم)⁽²⁾. وقد تمّ نشر هذه المقالة مع تعليقتين مختلفتين على شكل كتاب. وخلاصة هذه المقالة على النحو الآتي: حتى ما قبل عصر إلبرت إنشتاين كانت النظرية السائدة تقول بأن العالم ثلاثي

1- (معرفة الله في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإلهية). ننصح بقراءة هذا الكتاب لسببين، الأول: إنه يبيّن اختلاف المفكرين المسلمين في تفسير معنى الفطرة بوضوح. والثاني: إنه خالف جميع هذه التفسيرات، مبيّناً أن معنى الفطرة في أجواء القرآن والروايات يختلف عن المعنى الشائع عندها.

Tanne Guy De Quene Tame. 2

الأبعاد، بيد أن نظرية النسبية العامة والخاصة لإينشتاين أثبتت أن للعالم بعداً رابعاً اسمه (الزمان).

ومثال هذا التحوّل في عالم الماديات، يمكن أن نثبتته في عالم الروحانيات أيضاً. فإن عالم الروح منذ عصر إفلاطون فلاحقاً كان يبدو ثلاثي الأبعاد. فقد كان إفلاطون يرى أن الروح أمر مجرد له ثلاثة أبعاد ومساحات. بمعنى أن كل عمل من أعمالنا على طول حياتنا، يتعلق بواحد من هذه الأمور الثلاثة، وهي:

1 - بعد البحث عن الحقيقة: الذي يؤلف جميع العلوم والمعارف البشرية.

2 - بعد البحث عن الخير: الذي يؤدي إلى الحياة الأخلاقية.

3 - بعد البحث عن الجمال: الذي يخلق الفن والأدب.

إن الإنسان يميل بطبعه إلى الجمال، وحيث لا توجد بعض أوجه الجمال في الطبيعة، يعمد الإنسان إلى صنع نماذج لها. وإن الشعر والمسرح والموسيقى والرسم وما إلى ذلك من الأمور، كلها وليدة هذا الشعور والميل الطبيعي الكامن في وجود الإنسان.

إنه يقول: إن في روح الإنسان بعداً رابعاً هو بُعد العبودية، حيث يبحث الإنسان عن إله كي يعبده، ثم أضاف قائلاً:

4- يُعد المذهب: الذي يؤدي إلى ظهور الأديان والمذاهب.

ولو لم يكن هذا البُعد الرابع موجوداً، لما أمكن تفسير ظهور الأديان والمذاهب.

والمقالة الثانية لكتابها بول إدواردز في الموسوعة الفلسفية، حيث أشرف نفسه على إعداد كتابتها وجمعها. وعنوان مقالته المنشورة في المجلد الثاني من المجلدات العشرة لهذه الموسوعة: (البرهان من طريق الإجماع العام على وجود الله).

تحرير محل النزاع في برهان الفطرة

لا يزال البحث قائماً حول برهان الفطرة. وقبل الدخول في البحث يجب القيام برسم سدّ ثغري فيما يتعلق بمحل النزاع. يُدعى أحياناً أن الدين - بشكل عام - أمر فطري. ويدعى أحياناً بأن ديناً خاصاً - مثل دين الإسلام - هو الفطري. كما يدعى أحياناً بأن بعض القضايا الدينية لدين ما، تعد من الأمور الفطرية. وكلامنا لا يدور حول بحث هذه الادعاءات، وإنما يدور حول قضية خاصة، وهي القضية القائلة: (إن وجود الله أمر فطري).

ومن ناحية أخرى تعدّ الفطرة علماً تارة، واتجاهاً تارة ثانية، وتارة أخرى تعدّ الفطرة مزيجاً من العلم والاتجاه. فتارة يقال: إن الإيمان بالله وعبادته أمر فطري، ويقال تارة أخرى: إن معرفة الله أمر فطري. وإن المعرفة

الإلهية الفطرية تعني أن الناس يعتقدون بوجود الله عن وعي ومعرفة. وأما عبادة الله الفطرية، فهي تعني أن الناس يميلون فطرياً إلى الله وعبادته.

إن كل صاحب اتجاه يجب أن يمتلك نوعاً من المعرفة السابقة بذلك الاتجاه. وبعكس ذلك ما لو كان الشخص يمتلك معرفة فطرية بالنسبة إلى الله، فإنه ليس من اللازم أن يكون لديه اتجاه سابق أيضاً.

وعلى حدّ تعبير المتقدمين: إن المعرفة الإلهية تبحث في واحد من الأعراض النفسانية باسم العلم. وإن النزعة الإلهية تتعاطى مع عرض آخر باسم الإرادة. والأول علم والثاني اتجاه.

هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن معرفة الله أمر فطري، وهناك من يعتبر النزعة الإلهية أمر فطري، وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بفطرية الأمرين معاً. من ذلك أننا من بين العلماء المعاصرين - على سبيل المثال - نجد الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، يذهب إلى فطرية الأمرين معاً⁽¹⁾.

1- انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقايد (دروس في العقيدة)، ج 1. (مصدر فارسي).

صورتان لفطرية المعرفة الإلهية

يدور بحثنا حول فطرية معرفة الله. وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ- إن الإنسان يحمل تصوراً عن الله بالفطرة.

ب- إن التصديق بالقضية القائلة: (إن الله موجود)، أمر فطري.

إن كلامنا أولاً وبالذات يعود إلى التصديق، كما يعود إلى تصور الله

ثانياً وبالعرض.

المراد من الفطرية

ما هو المراد من الفطرية؟ هل المراد من ذلك بدهة تصور الله (كأن

نقول: إن مفهوم الوجود والوحدة والكثرة، والكثير من المفاهيم العامة،

بديهية). أو بدهة التصديق بوجود الله (كأن نقول: إن استحالة اجتماع

النقيضين، أو قضية أن الكل أكبر من الجزء، قضايا بديهية)؟ أو المراد معنى

آخر غير ما تقدم؟

قد يذهب البعض إلى القول بأن وجود الله أمر فطري، بمعنى: إن

لدينا علماً حضورياً بوجود الله. وإن علمنا في الأساس ليس من النوع

الحصولي، كي ينقسم إلى البديهي والنظري. من قبيل أن يكون لدينا علم

حضورى بجوعنا وعطشنا وغضبنا واقتناعنا.

ثم إننا بالتالي لا نهدف إلى إثبات فطرية القضية المذكورة. وإنما الغاية أن تلك القضية إذا كانت فطرية، فهل يمكن القول: إن الله موجود إذن أم لا؟ فإذا كانت القضية فطرية هل يجب أن تكون مطابقة للحقيقة والواقع حتماً أم لا؟ وإذا كانت مطابقة للواقع، ما هو الطريق إلى استنتاج ذلك؟ لم يتم التفكيك والفصل بين هذه المسائل في مقالة إدواردز. ولكن يجب علينا أن نفصل بين هذه الأمور. وكانت النتيجة أننا نسعى إلى معرفة ما إذا كانت القضية القائلة: (إن الله موجود) فطرية أم لا؟ وهل تثبت وجود الله أم لا؟

بداية الكلام حول البرهان الفطري على وجود الله

نبذة تاريخية حول هذا البحث

بداية البحث: من هو الشخص الأول الذي تحدّث عن فطرية وجود الله دون التصديق من الناحية التاريخية؟ يقال عادة: لا يوجد بين الفلاسفة من تحدّث في هذا الأمر قبل الفيلسوف الروماني سينيكا⁽¹⁾. لقد ألف سينيكا الابن⁽²⁾ - الذي كان فيلسوفاً - كتاباً في حقل الفلسفة والأخلاق. ومن بين كتبه (رسالة أخلاقية) مشتملة على خطط متعددة كتبها إلى الكثير من الأشخاص. وحيث كان شخصاً مشركاً، فقد كتب في الرسالة رقم (117) قائلاً: «لقد استنتجنا وجود الآلهات من الأحاسيس المنقوشة في صقع ضمائرنا. فلم نجد أمة حتى الآن على هذه المسافة من البعد عن قافلة الحضارة والقانون، تنكر وجود الآلهات».

إنه يؤمن بعمومية التصديق بوجود الله. (ولكنه يقول بوجود الآلهات،

1. Senneca.

2. هناك شخصان يحملان اسم (سينيكا)، وهما: سينيكا الأب، وهو أديب، وسينيكا الابن وهو فيلسوف. لقد كان الأب عالماً بارزاً في علوم البلاغة، وكان يعيش في القرن الأول قبل الميلاد. وأما سينيكا الابن فقد كان فيلسوفاً، وقد ولد في العام الثاني بعد الميلاد، وكانت وفاته سنة 69 للميلاد (2 - 69 م).

ولكننا نقول بوجود الله).

وأما محل بحثنا فهو: كيف يمكن الوصول من خلال الإيمان العام بوجود الله إلى الفطرية، ومنها إلى إثبات وجود الله؟

ثلاث طرق في برهان الفطرة

لقد تمّ حتى الآن سلوك ثلاث طرق لهذا الاستنتاج:

طريقان من المعرفة الأحيائية:

1 - التصديق بوجود الله أمر فطري أو غريزي.

2 - التصديق بوجود الله ناشئ من أمر فطري.

طريق مضيق التشكيك:

3 - التصديق بوجود الله ناشئ من توظيف عقل جميع الناس.

يطلق على الطريق الأول والثاني في كتب فلسفة الدين مصطلح

(طرق المعرفة الأحيائية). كما يطلق على الطريق الثالث بـ (مضيق التشكيك)

أو (البرهان ذي الحدين)، أو (ذي القرنين) على الضد من التشكيك. والمراد

من الشكّاك هنا هو الشك في وجود الله. وفيما يلي نبحت في هذه الطرق

الثلاث:

الطريق الأول من طرق المعرفة الأحيائية

إشكال جون لوك⁽¹⁾ على الطريق الأول

من طرق المعرفة الأحيائية

إن النقطة الأولى التي يثيرها الفيلسوف المسيحي الإنجليزي المعروف جون لوك هنا، هي أن القائل بهذه الطريقة عليه أن يثبت عمومية هذا التصديق قبل أي شيء آخر. ولكن يمكن القول إن هذا التصديق غير قابل للتعميم. لأن التعميم يجب إثباته من طريق الاستقراء، والاستقراء لم يثبت ذلك أبداً، بل قد أثبت الخلاف. فأولاً: إن الكثير من الأمم القديمة والقبائل البدوية لم تقل بهذه المسألة. وثانياً: لقد أكد البحارون في عصرنا (عصر جون لوك 1632 - 1404 م) أن هناك أمماً تعيش في المناطق النائية لا تؤمن بوجود الله.

لا بأس بالإشارة هنا إلى هذه النقطة، وهي أن كلام جون لوك يدور حول تصور الله، بيد أن كلامه هذا يرد بشأن التصديق بوجود الله أيضاً. ولذلك أتينا على ذكره هنا. فهو من الأشخاص الذين لا يؤمنون بالتصورات البديهية، وردّ بحث إنكار بديهية التصورات. وقد ذكر مثلاً لتصور الله،

1- جون لوك (1632 - 1702 م): فيلسوف تجريبي وطبيب ومفكر سياسي إنجليزي.

وتعرض إلى هذه المسألة هناك.

النقطة الأخرى التي يجب الالتفات إليها عند قراءة مقالة إدواردز هي أنه كلما كان بيانه عاماً، يقول تصوّر الله أو الاعتقاد به، ومراده من ذلك تصوّر الله والتصديق بوجوده.

ثلاثة إجابات عن إشكال جون لوك

هناك ثلاث إجابات عن إشكال جون لوك، وهي كالآتي:

الجواب الأول

إن للقول بفطرية وجود الله معنيين، وقد أخذ جون لوك المعنى الأول بنظر الاعتبار، دون الثاني.

المعنى الأول: أن يكون الإنسان حاملاً لهذا الأمر الفطري منذ الولادة بالفعل.

ب - أن يكون الإنسان حاملاً لهذا الأمر الفطري منذ الولادة بالقوة، ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة الفعلية بمرور الزمان.

لو قال شخص: إذن ستكون جميع أفكارنا فطرية؛ لأننا كنا نمتلك جميع العلوم - من قبيل: الفيزياء والكيمياء والرياضيات - بالقوة، ثم وصلت إلى مرحلة الفعلية بمرور الزمان.

قلنا في جوابه: إن الأفكار الموجودة عند الإنسان بالقوة، إنما يصل بعضها إلى مرحلة الفعلية من خلال التعلم والتلقين، وهذه الأمور لا تعدّ فطرية. بيد أن بعض الأفكار لا تحتاج في بلوغها مرحلة الفعلية والاعتقاد بها إلى التعلم والتلقين، وهذه هي التي نسميها فطرية.

سؤال: إذا كانت هناك بعض الأمور الفطرية التي لا تحتاج في بلوغ مرحلة الفعلية إلى التلقين والتعلم، فلماذا لم تكن فعلية منذ الولادة؟

الجواب: إن هذه الأمور لا تحتاج إلى تعليم وتلقين، ولكنها تحتاج إلى التعاطي مع بعض الواقعيات في العالم الخارجي أو في عالم النفس. من ذلك على سبيل المثال أن الميل والغريزة الجنسية لدى الإنسان لا تحتاج إلى تربية وتعليم، ولكنها تحتاج إلى مواجهة بعض الظواهر. فعندما يبلغ الشخص سنًا معينًا وكان يتمتع بالنمو الجسدي الخاص، سوف يتبلور هذا الميل الفطري لديه.

يقول المجيب لجون لوك: إنك قد تمسكت بالمعنى الأول، في حين أن مرادنا هو المعنى الثاني. وإن المثال الذي ذكرته عن الأمم القديمة والقبائل النائية، نقول بشأنه: إن تلك القبائل والأمم تحمل فطرة الإيمان بوجود الله في صقع ذاتها بالقوة، ولكنها لم تصل إلى مرحلة التعاطي مع الأمور التي من شأنها أن تصل بهذه الفطرة إلى مرحلة التحقق والفعلية.

الجواب الثاني

وقال بعض: إن الأمم والقبائل المذكورة، قد واجهت الظروف اللازمة، بيد أن فطرتهم قد حُجبت ولم تصل إلى مرحلة الفعلية أو تمت إعاقتها بعد البلوغ بسبب كثرة الذنوب والمعاصي.

الجواب الثالث

هناك من قال: إن هؤلاء قد واجهوا الوقائع، ولم تدنسهم الذنوب، إلا أن فطرتهم كانت من الضعف والضمور بحيث لم يتوصلوا بها إلى الإيمان بوجود الله. وعلى حد تعبير بعض: إنهم يمتلكون وعياً لا شعورياً.

وبطبيعة الحال هناك من قدّم جواباً رابعاً مفاده أن هؤلاء الأشخاص كانوا كاذبين، بيد أن هذه الإجابة لا يؤتى على ذكرها في كتب فلسفة الدين وغيرها من الكتب العلمية، وذلك لأن هذه الكتب تفترض صدق طرف السؤال دائماً. يبقى علينا أن نعمل على تحليل هذه الإجابات الثلاثة، وهو ما سنقوم به في العنوان الآتي.

تتمة البحث في الإجابات عن إشكال جون لوك

الإشكال الأول

إن الجواب الذي كان يقول: إن بعض الناس لم يواجهوا الظروف والوقائع اللازمة، ولذلك لم يعتقدوا بوجود الله، يجب القول هنا: لإكمال الجواب يجب تحديد تلك الواقعيات في الداخل أو الخارج أو في الداخل والخارج، كي يغدو البحث بشأنها ممكناً.

فمثلاً لو قال شخص: إن كل من يتعرّف على الواقعية (أ)، سيؤمن بوجود الله بالفعل، يمكن للمخالف أن يقول هنا: إن فلاناً قد رأى (أ)، ولكنه مع ذلك لم يؤمن بوجود الله بالفعل. وبالتالي يكون البحث والنقاش في هذا الشأن ممكناً. وإلا ففي غير هذه الصورة لا يكون البحث ممكناً. فمثلاً لو قلت: إن بلغت درجة حرارة جسم كل شخص 45 درجة سانتيفراد، سيموت. يكون هذا الادعاء قابلاً للبحث والتحقيق. وأما لو قلت: كل شخص تبلغ حرارة جسمه درجة خاصة فإنه سيموت، لن يكون البحث هنا ممكناً. فكلما مات شخص بسبب الحمى، نقول إنه قد بلغ تلك الدرجة الخاصة من الحرارة، وإذا لم يموت نقول إنه لم يبلغ تلك الدرجة الخاصة، مهما بلغت درجة حرارته!

وهكذا الأمر في موردنا تماماً. ومن هنا نجد بعض الجهود من أجل

تعيين تلك الواقعيات، ولكنها لم تكن موفقة. ومن بين الأمور التي تمّ تعيينها، يمكن لنا أن نذكر الأقسام المتطابق الستة المذكورة بين ظواهر العالم في نقل نظرية تنانت في برهان النظم⁽¹⁾.

وقد أشار البعض إلى جميع هذه الأقسام الستة، أو إلى خمسة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين منها أو إلى واحد منها فقط. وأشار بعض إلى واقعية أخرى. فقال البعض مثلاً: إن تلك الظاهرة المعيّنة هي الوجدان الأخلاقي. وكلما واجه الإنسان هذا الأمر، فإنه سيعتقد بوجود الله.

1- راجع برهان النظم من هذا الكتاب.

اختلاف الوجدان الأخلاقي عن أقسام التطابق السته الأخرى

إن الفرق بين الوجدان الأخلاقي وأقسام التطابق الستة، يكمن في أن هذه الأقسام خارجية، بينما الوجدان الأخلاقي أمر باطني.

توضيح ذلك: قد يشعر المرء بأن قوة تقول له: لا تكذب، أو لا تسرق، أو لا تبذر في بيت المال، أو ما إلى ذلك من الأمور الأخرى، ولكنه مع ذلك يفعل العكس. قالوا: إن هذا الأمر والناهي لا يمكن أن يكون هو الإنسان نفسه، وإلا وجب أن يكون لذلك الشخص الواحد حالتان تجاه الكذب، وأن يكون لديه حكمان بشأن السرقة، فيقول في آن واحد: اكذب ولا تكذب، بمعنى أنه يرى الكذب شيئاً محبوباً ومرغوباً، وفي الوقت نفسه يراه مبغوضاً ومقيتاً. وهذا من اجتماع النقيضين المحال. وإن هذا الأمر والناهي - الذي ليس هو الإنسان - هو الله. وإن التعرف على هذه الحالة الثنائية (الوجدان الأخلاقي) تعمل على إيقاظ الاعتقاد بوجود الله. وبذلك لا ترد مشكلة التناقض.

بيد أن الانصاف أن هناك الكثير من الذين تعرفوا على هذا الوجدان الأخلاقي أو التطابقات المذكورة، ولكنهم مع ذلك لم يعتقدوا بوجود الله، واختاروا الكفر على الإيمان.

الإشكال الثاني

الإشكال الثاني الذي يرد على جميع الإجابات الثلاثة، هو أنها أمور كيفية، ولذلك فإنها لا تحسم النزاع.

فقد قال في الجواب الأول: إن المنكرين لوجود الله، لم يواجهوا الواقعيات الضرورية بالمقدار اللازم. ولكن ما هو مقدار هذا المقدار اللازم؟ فلو أنك عملت على تحديد مفهوم كمي أو عددي، لوصل البحث بنا إلى المرسي المحدد، ولكن حيث لم يتم تحديد ذلك فلا يمكن لنا التوصل إلى نتيجة محصلة.

الإشكال الثالث

وفي الجواب الثاني كان يقال: إن الفطرة قد تمّ تدنيسها، وهذا المعنى بدوره مبهم أيضاً. حيث ليس لهذا التعريف معيار خاص. فأنا أقول: إن فطرة فلان مدنّسة، وأنت تقول: إنها ليست مدنّسة. فما هو مقدار الذنوب، وما هو نوع الذنوب التي تدنّس الفطرة؟ فإذا كانت هذه الأمور محددة في الواقع، فإنها - على أيّ حال - غير محددة بالنسبة لنا.

الإشكال الرابع

وفي الجواب الثاني كانوا يقولون: إن فطرة المنكرين لوجود الله ضعيفة. فما هي الكيفية التي من شأنها أن تجعل الفطرة ضعيفة؟ وما هي الكيفية التي تجعلها قوية؟ إن هذه المعايير غير محددة.

يُعدّ بوشنر أو بوخنر⁽¹⁾ واحداً من كبار المفكرين الماديين الألمان في القرن التاسع عشر. وقد بذل جهوداً كبيرة في نشر آراء دارون، وقد ألف في شرحها كتاباً بعنوان (منشأ التكامل)⁽²⁾. وقد قصد في بعض تحقیقاته عدداً محدداً من الصم والبكم والعمي، وسألهم بنحو ما: هل اطلعتم على مسألة وجود الله أم لا؟ وكان بوشنر يرمي من وراء ذلك إلى إثبات أن الاعتقاد بوجود الله يأتي من طريق التلقين والتعليم عبر الحواس. وقد صرح هذا العدد من الصم والبكم العمي أنهم لم يكونوا على علم بمفهوم الله، وقال بعضهم - بلسان الحال - إنهم لم يكونوا على معرفة بهذا المفهوم قبل تلك اللحظة، وكان بعضهم يقول: إنهما حتى ما قبل خوض غمار التعليم والدراسة والتعرّف على القساوسة لم يكونوا على علم بهذا الأمر. وعلى كل حال فإن كلا المجموعتين رغم قلتها من الناحية العددية والكمية، إلا أنهما قد أثبتا أن مفهوم وجود الله ينتقل إلينا من الآخرين عبر الحواس بواسطة التربية والتعليم.

1- فريدريش كارل كريستيان لودفيغ بوشنر (1824 - 1899 م): فيلسوف وطبيب وفسولوجي ألماني. أحد أكبر مؤسسي الطبعانية الوجودية في القرن التاسع عشر للميلاد.

2- قام (شيلي شمیل) - وهو من كبار الماديين العرب - بترجمة كتاب (بوخنر) من اللغة الألمانية إلى اللغة العربية. ثم قام الأستاذ الفقيه (علي أصغر حكمت) - الأستاذ في جامعة طهران - بترجمته من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية بعنوان (منشأ تكامل).

وفي معرض الإجابة عن بوشنر قال أحد فلاسفة الدين يدعى هاج⁽¹⁾:
إنك على صواب، كما أنهم على صواب أيضاً، بيد أن الإشكال هو أن فطرة
هؤلاء قد ضعفت وقلّ بريقها. فإنهم يعلمون بوجود الله، ولكنهم لا يعلمون
بهذا العلم.

وقد اتضح مما تقدم أنه لا سبيل لدينا إلى إحراز صحّة كلام هاج.
ونتيجة البحث هي أن الإشكال الأول لجون لوك لا يزال محتفظاً
بقوّته.

الإشكال الثاني لجون لوك

كيف تتوصل من خلال تعميم فكرة ما بين الناس إلى القول
بفطريتها؟!

فهناك أفكار عامة، ولكنها مع ذلك ليست فطرية. من ذلك - على
سبيل المثال - أن تصور الشمس أو الحرارة أمر عام، ولكنه ليس فطرياً. وإنما
نحصل عليه من خلال الدراسة والتعلم. (إن جان لوك كما سبق أن ذكرنا
يمثل بالتصور). وربما كانت فكرة وجود الله من هذا القبيل أيضاً.

وفي أواخر القرن التاسع عشر للميلاد قام جون ستيوارت ميل بتطبيق

كلام جون لوك على مورد التصديقات أيضاً. وقد أثبت بذلك إمكانية التصديق العام دون أن يكون فطرياً.

نقد الإشكال الثاني لجون لوك

في معرض الردّ على كلام جون لوك، وجون ستوارت ميل، يجب إثبات عمومية عقيدة ما، دون أن تكون نتيجة مستحصلة من طريق التربية والتعليم؛ ليتضح بذلك أنها فطرية. ولذلك يجب أن نقصد الأشخاص الأميين الذين عاشوا حياة فطرية لم يتلقوا خلالها أي معلومة من خلال الدراسة والنظام التعليمي، حيث عاشوا منذ ولادتهم إلى هذه اللحظة في الأدغال والغابات المنسية في عزلة عن العالم المثقف. وإلا أمكن اعتبار كل شخص يعيش في المدينة شخصاً متعلماً، كما يحق للآخر أن يعتبره غير متعلم. ولكن هل يمكن العثور على أمثال هؤلاء الأشخاص في العالم الراهن؟

هناك موارد نادرة جداً تمّ فيها العثور على مثل هؤلاء الأشخاص، ومن بينها: الشقيقان الهنديان اللذان تم العثور عليهما قبل ثلاثين سنة تقريباً، والشابة الأمريكية التي تم العثور عليها قبل خمسين سنة تقريباً. وقد أكد علماء النفس أنهم لا يشبهون الإنسان إلا في الشكل الخارجي، وإلا فإنهم لا يمتلكون فكراً أو لغة فضلاً عن أن تكون لهم رؤية بشأن وجود الله⁽¹⁾.

1- انظر في هذا الشأن: كتب علم النفس الاجتماعي، ومن بينها: (علم النفس الاجتماعي)

إلى هنا يتضح أن الدليل على عمومية التصديق بوجود الله وفطريته غير تام. ولكن لو سلمنا فطرية القول بوجود الله، فهل يثبت ذلك (أن الله موجود) (1).

بيان ديكرات بشأن الأفكار الفطرية

تبين حتى الآن دليل واحد من كلام ديكرات وهو أنه لو تم إدخال فكرة ما في أذهاننا، دون أن تكون مطابقة للواقع، فإنها سوف تكون متنافية مع إرادة الله للخير. فلو أنني صنعت ساعة سليمة، ثم قدمتها لك هدية، سأكون بذلك متفضلاً عليك حتى لو تعرضت هذه الساعة إلى العطل لاحقاً. وأما لو صنعت ساعة عاطلة ولا تشير إلى الوقت الصحيح أبداً، ثم أهديتها لك، لا أكون بذلك متفضلاً عليك، بل يمكن القول: إنني قد عرضتكَ للغرر، وهو نوع من الخيانة.

لمؤلفه: (أوتو كلاين بيرغ)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. علي محمد كاردان بعنوان (روانشناسي اجتماعي).

1- لا بد من الالتفات إلى أن بطلان الدليل لا يعني بطلان المدعى أبداً. الرقم (4). انظر: إلى القائمة أدناه:

- 1- إن الوصول إلى صحة المدعى من طريق صحة الدليل، صحيح.
- 2- إن الوصول إلى بطلان المدعى من طريق بطلان الدليل، خطأ.
- 3- إن الوصول إلى صحة الدليل من خلال صحة المدعى، خطأ.
- 4- إن الوصول إلى بطلان الدليل من خلال بطلان المدعى، صحيح.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الله، فإنه إذا منحنا أذهاناً تشير إلى الحقيقة والواقع عادة وبحسب القاعدة، فإن هذا سيكون منسجماً مع اتصافه بالخير المطلق. وأما لو منحنا أذهاناً تشير على الدوام إلى الأمور المخالفة للواقع، فإن هذا لن يكون منسجماً مع اتصافه بالخير المطلق. وبعبارة أخرى: إن الخطأ العرَضِي (Random) لا يتنافى مع اتصاف الله بإرادة الخير. وأما الخطأ الدائم والممنهج (Systematic) فهو يتنافى مع إرادته للخير.

يقول ديكرت: إن الأفكار الفطرية إذا لم تطابق الواقع، سوف تتنافى مع اتصاف الله بالخير؛ إذن يجب أن تكون متطابقة مع الواقع. وبذلك يتضح أنه يؤمن بأصل وجود الأفكار الفطرية، كما أنه - بالإضافة إلى ذلك - يرى ضرورة مطابقتها مع الواقع أيضاً.

عندما تكون فكرة (إن الله موجود) فطرية، فإنها ستكون متطابقة مع الواقع. فإذا كانت متطابقة مع الواقع، ينتج من ذلك أن (الله موجود)، وبذلك تتم المرحلة الثالثة من الاستدلال. بيد أن هذا القسم الثالث - كما هو الحال بالنسبة إلى المرحلة الأولى والثانية - مخدوش.

نقد ستيوارت ميل لديكرت

يقول ستيوارت ميل هنا: إن استدلال ديكرت ينطوي على دور باطل. لأنه في معرض إثبات قضية (أن الله موجود) يفترض وجود الله واتصافه بالخير المطلق. في حين أن أصل وجود الله لم يتم إثباته بعد. وفي

الحقيقة فإنه قد سلم بوجود المدعى قبل إثبات المدعى. فإن تامة دليلنا تتوقف على صدق المدعى، وصدق المدعى يتوقف على تامة الدليل، وهذا دور واضح وصريح.

الطريق الثاني من طرق المعرفة الأحيائية

سبق أن ذكرنا أن إثبات وجود الله من طريق الفطرة قد طوى ثلاث طرق، وقد تقدم الكلام بشأن الطريق الأول (المعرفة الأحيائية). وأما الطريق الثاني من طرق المعرفة الأحيائية فهو عبارة عن قولهم: إن التصديق بوجود الله ناشئ من أمر فطري.

ويمكن بيان ذلك على نحو الاستدلال الآتي: إن كل قوة كامنة في وجودنا يجب أن يكون لها متعلق خارجي يلبي تلك الحاجة وذلك الإحساس. كأن يكون لدينا على سبيل المثال إحساس غريزي بالجوع، فيجب أن يكون في الخارج ما يلبي ويشبع هذه الحاجة. وعليه فإن هذا الإحساس الداخلي دال على وجود تلك الأشياء الخارجية.

فلو أننا شعرنا بالجوع ولم نعتقد بوجود شيء في الخارج يلبي هذا الشعور ويشبعه، وجب علينا الجلوس أو الاستلقاء وعدم الإتيان بأي حركة للحصول على ما يلبي تلك الحاجة. بيد أن الأمر ليس كذلك، فحيث نعلم بوجود الطعام في الخارج، فإننا سوف نسعى إلى الحصول عليه وسوف ندرك أنه موجود بالفعل. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشعور بالعطش والرغبة

الجنسية. وعليه فإن كل إحساس وشعور موجود فينا نحن البشر على نحو فطري، هناك ما بأزائه في عالم الطبيعة يعمل على إشباعه وتلبيته.

وقد نقل بول إدواردز في مقالة له هذه العبارة عن هاج حيث يقول: « إن جميع قوانا وأحاسيسنا النفسانية والجسمانية لها ما يناسبها من التعلقات. وإن امتلاك هذه القوى يستلزم وجود تلك التعلقات ».

وعليه نقول هنا: إن لكل واحد منا نحن البشر شعور بجوع وعطش روحي ومعنوي أيضاً باسم «الشوق إلى وجود الله»، وكما أن لسائر حاجاتنا متعلق في عالم الخارج، يجب أن يكون لهذه الحاجة ما يلبيها، وهو عبارة عن وجود الله.

البيان الثاني في نصوص المتكلمين الإسلاميين

يمكن العثور على هذا البيان في آثار المتكلمين عندنا أيضاً. ومن بينهم الأستاذ جوادى الآملي في المقالة العاشرة من كتابه: (بيرامون مبدأ ومعاد)، حيث أقام عدة أدلة على إثبات المعاد. وأحدها (برهان الخلود)، ببيان أن كل إنسان يمتلك رغبة وشوقاً غريزياً إلى الخلود (الصغرى). وليس هناك شوق إلا وله ما يلبيه في عالم الخارج (الكبرى)؛ إذن ما يلبي الشوق إلى الخلود موجود في الخارج أيضاً، وهذا يعني أن هناك معاد في العالم.

إن هذا الدليل وارد في باب المعاد، إلا أن له نظيراً ذكره الشيخ الآملي وغيره في باب إثبات وجود الله أيضاً. إن الفطري في الطريق الثاني

هو الاشتياق إلى وجود الله، وليس الاعتقاد بوجود الله، كما هو الحال في الطريق الأول.

وقد أورد على هذا الاستدلال عدة إشكالات.

الإشكالات على الطريق الثاني من طرق المعرفة الأحيائية

الإشكال الأول

إن الإشكال الأكبر على هذا الطريق هو أن الاستدلال المذكور يقوم على أساس التمثيل (القياس الفقهي). فلو سلمنا صحة ما ذكر بشأن الجوع والعطش والغريزة الجنسية، فمن قال أن الشوق إلى وجود الله كذلك أيضاً؟! فقد يكون هناك شوق داخل الإنسان إلى شيء، ولا يوجد في الخارج ما يليه. فقد كان مسار الاستدلال من الجزئي إلى الجزئي، وهذا هو المعروف منطقياً بالتمثيل، وهو غير حجة.

سؤال: إن الاشتياق والعلم والعشق وما إلى ذلك، من الأمور والمفاهيم ذات الإضافة والمتعلق. فلا يمكن أن يكتب التحقق للعلم والشوق ونظائرها دون افتراض وجود المتعلق. بمعنى أنه كلما كان هناك عشق متحقق، يجب أن يكون هناك عاشق ومعشوق. وكلما كان هناك شوق واشتياق، يجب أن يكون هناك مشتاق ومشتاق إليه. وعليه نستنتج أن الاشتياق إلى وجود الله، لا يكون ممكناً إلا بوجود الله.

الجواب: إن هذا الكلام صحيح تماماً. بيد أن المهم في البين هو أن

الذي يكون وجوده ضرورياً هو المشتاق إليه الذهني. فإن الذي يتعلق به الشوق أولاً وبالذات هو المشتاق إليه الذهني، وإن هذا المشتاق إليه الذهني تارة يكون له ما بإزاء خارجي، فيكون مشتاقاً إليه بالعرض، وتارة لا يكن له ما بإزاء خارجي أصلاً. فما أكثر الذين يسرحون ويحلقون مع تصوراتهم الخيالية، ويعشقون صورهم المتخيلة.

فإذا كان البناء على أن يكون للشوق ما بإزاء خارجي أبداً، وأن الشوق لا ينفك عن المشوق إليه، وجب أن يكون كل من يشاق إلى زيادة العلم أن يصبح عالماً مباشرة، وأن يحصل كل عاشق على ما يعشقه فوراً، وأن لا يموت أحد من الجوع؛ لأنه يشاق إلى الطعام ويطلبه، في حين ليس هناك من يدعي ذلك.

وبطبيعة الحال من الواضح أن الذي يحتاج إلى متعلق ليس هو مفهوم العشق والشوق والعلم، وإن المفهوم بما هو مفهوم مستقل بالكامل ومنفصل عن المفاهيم الأخرى، بل هو حقيقة الشوق والعلم. فكلنا يعلم أن الناس كانوا منذ القدم يعشقون الطيران، ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك. وعليه لا يبعد أن يكون الناس في شوق إلى الله، ومع ذلك لا يكون الله موجوداً.

سؤال: إن شوقنا إنما يكون إلى الله الواجب الوجود، وعليه فإن ذلك المشتاق إليه الذهني الذي هو الله، لا يمكن أن لا يكون له من وجود خارجي.

الجواب: أولاً إن وجود الله لم يثبت بعد، ناهيك عن وجوب وجوده. وثانياً: إذا كان المراد هو أننا بحسب الفرض مشتاقون إلى وجود واجب الوجود، فجوابه أن المشتاق إليه بالذات هو الوجود الذهني لهذا الإله الواجب الوجود، وأما أن يكون لهذا المفهوم مصداق بالحمل الشائع أيضاً، فهو أول الكلام. وإن كلامنا يدور في الأساس حول ما إذا كان لهذا المفهوم الذهني لله الواجب الوجود من وجود خارجي أم لا؟ حتى إذا كان لدينا شوق فطري إليه.

يضاف إلى ذلك أن الناس لا يشتاقون أبداً إلى واجب الوجود بما هو واجب الوجود. وإنما يشتاقون إلى بعض الصفات الإلهية. من ذلك - على سبيل المثال - حيث يكون الإنسان وحيداً بتمام المعنى، فهو يحتاج إلى وجود يؤنس وحدته. أو لأنه يشعر بالظلم، يشعر بالحاجة إلى العدالة والعدل المطلق. وبالتالي فإنه حيث يشعر بوجود أنواع النقص لديه، ويرى أنه لا يمكنه تدارك هذا النقص من دون افتراض وجود كامل ومطلق، فإنه يشعر بالحاجة والتعلق والشوق إلى ذلك الكائن المطلق والموجود الكامل.

الإشكال الثاني

الإشكال الثاني: هل الاشتياق إلى الله أمر فطري أساساً أم لا؟ هناك من يقول إنه غير فطري، وذلك لدليلين:

أحدهما: إنه غير عام؛ فيتضح أنه ليس فطرياً، إذ هناك أشخاص

يقولون: إننا لا نعتقد بوجود الله، فضلاً عن الاشتياق إليه. إذن فالشوق إلى الله ليس عاماً. إلا إذا ادّعى شخص بأن هؤلاء لديهم اشتياق إلى الله، ولكنهم لا يعلمون ذلك، وهناك من ادعى ذلك بالفعل.

والآخر: لو سلمنا أنه عام، ولكن من قال إنه فطري؟ فربما كان هذا التعميم نتيجة للتربية والتعليم والتلقين، إلا إذا أمكن العثور على أشخاص لم يخضعوا لتربية أو تلقين، ومع ذلك يشاقون إلى الله، وللأسف الشديد لا وجود لمثل هؤلاء الأفراد.

الإشكال الثالث

أما الإشكال الثالث فيتمّ طرحه بالنظر إلى نظرية دارون، إذ يقال: كأن النظرية الثانية تقوم على القول بأن يد التكوين قد أودعت في قرار الإنسان حاجات، وحيث كان هذا الإنسان أثيراً ومحبوياً عند الله، فقد خلق له في الخارج ما يلبي ويشبع تلك الحاجات. فإن كان مثل هذا الكلام مضمراً في صلب النظرية الثانية، كان هذا الاستدلال دورياً؛ لأنه يفترض وجود الله سابقاً، ثم يسعى إلى إثباته لاحقاً.

يضاف إلى ذلك أنه ربما كان السبب في بقاء الإنسان على قيد الحياة راجعاً إلى مقاومته، إذ كانت هناك كائنات، لم تجد في الخارج ما يتناسب مع حاجتها فانقرضت. وعليه لا يمكن القول: ما دام هناك في الخارج ما يلبي حاجة الجوع، فإن الملبى لذلك - وهو الله - موجود في الخارج أيضاً.

وإنما وجد الطعام في الخارج، فبقينا على قيد الحياة، فلربما لم يكن هذا الشيء موجوداً في الخارج، ولذلك نكون ميتين من الناحية المعنوية والروحية ونحن لا ندري. كما قال البعض: إن الناس قد انقضوا من الناحية الروحية والمعنوية.

الطريق الثالث (مضيق التشكيك)

يبدو أن هذا الطريق أقوى من سابقه. كما يطلق على هذا الاستدلال مصطلح البرهان (ذي الحدين) أو (القرنين) ضد التشكيك أيضاً. وحصيلة هذا الاستدلال: إما أن تعتقد بوجود الله، أو أنك لن تستطيع أن تدعي العلم بأي شيء آخر. وقد ذكر بول إدواردز ثلاث مقدمات لهذا الدليل، وهي كالآتي:

المقدمة الأولى: إن جميع الناس الذين يعيشون على ظهر الأرض يعتقدون بوجود الله، حتى من كان منهم يتظاهر بإنكار هذا الاعتقاد.

المقدمة الثانية: إن تعميم الاعتقاد بوجود الله ناتج من عقول الناس قطعاً. إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لكان ناتجاً من مشاعرهم وأذواقهم. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون عاماً. فإن تعميم العقيدة لا ينسجم مع التبعية للأذواق والأمزجة. إذ ليس هناك شيء يكون مورداً لحب أو كراهية جميع الناس دون أدنى اختلاف بينهم، إلا إذا كان متجذراً في عقل البشر.

المقدمة الثالثة: إذا لم تقبلوا بعمومية الاعتقاد بوجود الله من طريق

العقل، تعين عليكم عدم القبول بأيّ حكم آخر من طريق العقل أبداً. حتى إذا كان ذلك من قبيل القضية القائلة: $(4 = 2 + 2)$ ، أو القضية القائلة: إن مجموع زاويا المثلث يساوي 180 درجة. وذلك لأن ذات المصدر الذي يحكم بهذه النتائج هو الذي يصدر النتيجة محل البحث أيضاً. فإما أن تقبل الجميع أو تنكر الجميع.

النتيجة: عليك أن تقبل بأن العقل يحكم بأن الله موجود. أو بعبارة أخرى: إن القضية القائلة: (إن الله موجود) مطابقة للواقع. هذا هو إجمال الاستدلال، وأما تفصيله فسيأتي لاحقاً.

البيان التفصيلي لطريق التشكيك

لفيلسوف الدين الإنجليزي جورج هايوارد جويس⁽¹⁾ بيان فذ ينفرد به. وتقرير استدلاله كالاتي⁽²⁾:

G. H. oyce. 1

2 كتاب (الله في الفلسفة)، ص 143، تحت عنوان (إحراج ضد التشكيك).

بيان جويس

يقول جويس: إن الماضي والحاضر يشهد أن جميع الناس في العالم يؤمنون بوجود الله، غاية ما هنالك أنهم يختلفون في خصائص هذا الإله وماهيته، حتى يصل الأمر لدى بعض الناس إلى حدّ الشرك، ولكن حتى هؤلاء عند التحقيق نجدهم يؤمنون بإله واحد⁽¹⁾.

ثم قال بعد ذلك: إن الاعتقاد بوجود الله ليس غير فطري فحسب، بل هو مخالف للفطرة. خلافاً لما كان يقال في الصورتين السابقتين. وذلك لأن من بين الأمور الفطرية التي يجبل عليها الإنسان هو التوق إلى التحرر⁽²⁾. ولذلك نراه يحاول الهروب بالفطرة من سلطة أي سيد أو مولى. ولكننا في الوقت نفسه نعتقد بوجود إله وسيد كبير فوقنا. وبذلك يتضح أن اعتقادنا هذا يقوم على أساس من العقل، ولا يستند إلى رغبات نفسانية.

من قبيل أن الشخص إذا كان مؤيداً لشخصية، ثم يذكر محاسن تلك

1- يقول القرآن حكاية عن المشركين: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾. الزمر: 3. يتضح من هذه الآية أن المشركين في صدر الإسلام كانوا يعبدون من وراء الأصنام والأوثان المتعددة والمختلفة إلهاً واحداً.

2- وربما إلى هذا المعنى تشير الآية الكريمة: ﴿بل يريد الإنسان ليفجر أمامه﴾، القيامة: 5. بمعنى أن الإنسان يتوق إلى اختراق الحواجز التي تقف في وجهه وتعيق طريق تقدمه، ويسعى بذلك إلى تجاوز جميع القيود والعقبات.

الشخصية، يكون هناك مجال للريبة في صدقه، وإما إذا كان ذكر الحسنات من قبل الأعداء والخصوم، فلن يستريب العقل والإنصاف في صحة اتصاف تلك الشخصية بتلك الصفات الحسنة. وعليه لو كان جميع الناس شغوفين بالله بالفطرة، ثم يصيرون إلى الاعتقاد والإيمان به، لا يكون هذا الاعتقاد عقلياً وبرهانياً، وأما إذا كان الناس يميلون بفطرتهم إلى التحرر وعدم المسؤولية، ومع ذلك يؤمنون بوجود الله، يتضح أن هناك استدلالاً عقلياً قد ألزمهم بهذا الاعتقاد.

ثم يستطرد جويس قائلاً: إن سلمنا بهذا الإلزام العقلي، ثبت المطلوب، وإن لم نقتنع بذلك وجب علينا عدم الانصياع لجميع أحكام العقل الأخرى؛ إذ لا ترجيح في البين، ولا معنى لازدواجية المعايير فيما نحن فيه. فذات العقل الذي يحكم بأن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، وأن لكل معلول علة، وأن الكل أكبر من الجزء وما إلى ذلك من الأحكام العقلية الأخرى، يحكم أيضاً بأن الله موجود. فلماذا تؤمن بتلك الأحكام ولا تؤمن بهذا الحكم، ولماذا عندما تنكر هذا الحكم لا تنكر الأحكام الأخرى؟!

لو قال شخص: إننا نحتمل أن يكون العقل قد أخطأ في حكمه بوجود الله. قلنا في الجواب: عليك أن تقدم ما يثبت أن لهذه المسألة خصوصية تؤدي إلى احتمال الخطأ بشأنها دون المسائل الأخرى، وإلا لم

يكن لكلامك وجه.

وعلى هذا الأساس يجب علينا إما الاعتقاد بوجود الله أو القول بخطأ العقل، ولا يمكن لأي عاقل أن يرضى بهذا المعنى، بل إن الكثير من الناس يقولون بالخطأ العقلي العارض، بيد أن هناك فرقاً شاسعاً بين هذين الأمرين. إن خطأ العقل الدائم كلام متناقض؛ لأنه - إن صحَّ - يشمل نفسه أيضاً، وينتج منه أن خطأ العقل ليس دائماً.

من قبيل أن تقول: «إن زيداً كاذب». ثم أقول لك: ما هو دليلك على ذلك؟ فتقول: لأن زيداً نفسه هو الذي يقول ذلك! فهنا يمكن القول: إن كان زيد هو الذي اعترف بذلك، فلا يمكن قبول ذلك منه أيضاً؛ لاحتمال أن يكون كاذباً في هذا الاعتراف أيضاً. وبالتالي تتحول عبارة (إني كاذب) إلى عبارة (إني لست بكاذب).

الإشكالات على نظرية جويس

لقد واجهت نظرية جويس بعض الاعتراضات، وقد التفت إلى بعضها بنفسه وأجاب عنها. أما الإشكالات الرئيسة فقد تمّ طرحها لاحقاً.

1 - إشكالات جويس على نظريته

الإشكال الأول

الإشكال الأول الذي يطرحه جويس على نظريته هو: أن الوثائق التاريخية تشير إلى وجود الكثير من الناس الذين لم يكونوا في الأزمنة الغابرة يعتقدون بوجود الله، كما يوجد في عصرنا هذا جماعة من الناس - في شرق العالم وغربه - لا تؤمن بوجود الله أيضاً.

الجواب عن الإشكال الأول

وقال جويس في معرض الجواب عن هذا الإشكال: «لا يمكن لنا أن نثبت الاعتقاد بوجود الله من ظاهر الألفاظ، وظواهر كلمات الأشخاص. فهناك الكثير من الذين ينكرون وجود الله على المستوي اللفظي، بيد أن أفعالهم وسلوكياتهم تكذب ذلك، إذ تتكشف أعمالهم عن إيمان عميق بوجود القوّة الإلهية».

إن هذا الكلام من جويس يعود بجذوره إلى بحث في غاية الأهمية

والعمق بشأن كيفية فهم إيمان الأشخاص وسبر غور معتقداتهم الحقيقية؟ وكيف لي أن أعرف ما إذا كنتُ مؤمناً بعالم ما بعد الموت ويوم القيامة؟ وما إذا كنت مؤمناً بالعقاب والجزاء أم لا؟ وهل أعتقد بوجود الله حقيقة أم لا؟ إن فهم الإنسان لموقف نفسه في هذا الشأن غاية في التعقيد، ناهيك عن فهمه لموقف الآخرين!

هناك مقال للفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل في هذا الشأن⁽¹⁾، يقول فيه: «كيف يمكن فهم اعتقاد زيد بالقضية القائلة: إن (أ) هي (ب)؟» ثم قال: «لا يمكن فهم عقائد الأشخاص من خلال كلامهم، كما لا يمكن لنا أن نتوصل إليها من خلال مجرد الادعاءات. بل لا يمكن الوقوف على حقيقة ذلك حتى من خلال البحث والتحقيق وبيان الأدلة أيضاً. فقد يسوق شخص كلاماً ويقدم الأدلة عليه، ومع ذلك لا يكون في قرارة نفسه مؤمناً به. إنما الشيء الوحيد الذي يمكن من خلاله اختبار حقيقة ما يعتقدُه الناس هو تصرفهم عند وقوع المصائب والشدائد. هناك فرق بين الادعاء والعلم والاعتقاد القلبي. هناك الكثير من الذين لا يؤمنون بعالم ما بعد الموت، وهناك في قبائلهم الكثير من الذين يؤمنون بالمعاد واليوم الآخر، ولكن كلتا الجماعتين تعيش حالة الرعب والخوف عند اقترابهم من الموت. وبذلك

1- وردت هذه المقالة مع عدد من المقالات الأخرى في كتاب يحمل عنوان (در ستایش فراغت)، إذ ترجمها إلى اللغة الفارسية: السيد إبراهيم يونسى.

يتضح أن كلتا الجماعتين لا تؤمن بما تقول حقيقة»⁽¹⁾.

فالذي يريد جويس أن يقوله هو إن كلمات الأشخاص لا تشكل معياراً صادقاً لقياس الحقيقة، بل يجب التدقيق في سلوك الأشخاص ولا سيما عند الشدائد والمحن. تقول الآية القرآنية الكريمة: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾⁽²⁾، وقال بشأن فرعون: ﴿حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾⁽³⁾.

الإشكال الثاني

وأما الإشكال الآخر الذي يسوقه جويس، فيقول: ألا ينطوي اختلاف الناس بشأن الصفات الإلهية على ما يخالف كلامك؟ ثم يجيب عن ذلك قائلاً: كلا، إن هذا الاختلاف لا ينافي ما نقوله. فعلى الرغم من جميع هذه الاختلافات والحروب الدينية الطاحنة، إلا أن أصل الاعتقاد بوجود الله ثابت وراسخ بين جميع الناس، وهذا هو المهم فيما نحن فيه.

1- إن للإمام الخميني (رحمه الله) مثلاً بليغاً في هذا الشأن، إذ كان يقول: (كلنا نعلم أن الميت لا يمكنه أن يفعل شيئاً، ولكن لا أحد منا يجرؤ على الميت بين المقابر؛ وما ذلك إلا لأننا لا تؤمن بما نقول حقيقة).

2. العنكبوت: 65.

3. يونس: 90.

أما القسم الآتي فيختص ببيان الإشكالات التي أثيرت من قبل الآخرين على نظرية جويس لاحقاً، وهذه الإشكالات هي الأهم. فيما يتعلق بما إذا كان الاعتقاد والإيمان بوجود الله عاماً أم لا، هناك بحث تفصيلي سنأتي على ذكره في نهاية البحث.

2- إشكالات أخرى على نظرية جويس

الإشكال الأول

إن ما يقوله جويس من أننا نميل إلى الحرية بالفطرة، ليس متفقاً عليه من قبل علماء النفس، فهناك منهم من يؤيد هذه النظرية، وهناك منهم من ينكرها، ومن بين الذين أنكروها أشخاص من أمثال إريك فروم. حيث يقول هؤلاء: إننا نحن البشر لا نحب أن نكون أحراراً بالكامل. إن لإريك فروم نظرية مبتكرة في علم النفس الاجتماعي اسمها (الهروب من الحرية)، بل إنه قد ألف كتاباً بهذا العنوان: (Escape From Freedom). إنه يقول إننا عندما نمتلك الحرية المطلقة، سوف نشعر بحالة من الاستيحاش؛ إذ سندرك حينها أن الحرية شيء، والشعور بالمسؤولية شيء آخر. إذا كان الإنسان متحرراً بالكامل، سوف تقع على عاتقه مسؤولية جميع أعماله، وليس هناك شخص مستعد لتحمل المسؤولية كاملة. وذلك من قبيل أن يقوم مدير مدرسة أو شركة تحديد طبيعة العمل الذي يجب أن يضطلع به كل واحد من الكادر العامل تحت إدارته. إنه بذلك يقوم في الحقيقة بتحديد وتقييد حريتهم، ولكنه في الوقت نفسه يتولى مسؤولية العمل الذي يؤديه كل واحد منهم في هذا الإطار. وفي هذا الشأن يتنازل الأفراد عن مقدار من حريتهم، ولكنهم في المقابل يشعرون في الوقت ذاته برفع شيء من الحمل عن

بيان إريك فروم في هروب الأشخاص من الحرية

الذي يقوله إريك فروم هو أن الأفراد يلجأون إلى مختلف الحيل من أجل الفرار من الحرية، وذلك من خلال اللجوء إلى الأمور الآتية:

أ - الدين والمذهب

إن الناس لكي يخففوا من ثقل المسؤولية عن كواهلهم، يصيرون إلى الاعتقاد بوجود الله، ويتبنون الإنتماء إلى الدين كي يلقوا عليه مسؤولية الكثير من أعمالهم وأقوالهم.

ب - الدولة

يبادر الناس إلى بناء الدولة، ويعلنون من شأنها ويسلطونها على أمورهم ومقاليدهم. ثم يلقون عليها جميع الأعباء؛ إذ يسائلونها: لماذا لم تقم بهذا المشروع؟ ولماذا لم تعمل على تفعيل بنود الدستور؟ وما إلى ذلك من الاعتراضات الأخرى على أداء الدولة.

ج - مبدأ (حشر مع الناس عيد)

هناك من الناس من يسعى إلى التهرب من أعباء المسؤولية بواسطة التماهي مع أفكار عامة أبناء المجتمع. وفي ظنهم أن كثرة ممارسة القبيح

يزيل قبحه أو يخفف من قبحه في الحد الأدنى. كأن تسأل أحدهم: لماذا تجاوزت على الرصيف والشارع في بناء بيتك في الحارات العشوائية؟ فيقول لك في الجواب: إن جميع سكان هذا الحي يفعلون ذلك أيضاً، فجئت وفعلت مثل ما يفعلون، وإذا كان هناك إشكال في ذلك، لأن أكون الوحيد بينهم!

إذن نتيجة الإشكال الأول هي أن مبنى كلام جويس ليس ثابتاً. وعلينا إثبات حرية الإنسان قبل ذلك.

نقد الوجوديين لكلام إريك فروم

الأمر الذي يجب إضافته هنا فيما يتعلق بنظرية إريك فروم، هو أن الوجوديين يقولون: إذا كانت الحرية مطلقة، لن يكون للمسؤولية معنى، إذ لا يوجد هناك قوة أعلى يمكن لها أن تؤاخذنا على أعمالنا وأخطائنا.

وفي هذا الشأن هناك كلام لجان بول سارتر وغيره من المفكرين، يتعلق ببحث آخر. وإن أقصى ما يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الكلام هو أن الشخص مسؤول حتى في قبال نفسه. فالإنسان قد يلوم حتى نفسه أحياناً. وبطبيعة الحال ليس من اللازم أن تكون الأصول الأخلاقية المتفق عليها منبثقة من الخارج دائماً، بل قد تكون في بعض الأحيان من الأمور التي يفرضها الإنسان على نفسه من تلقائه، ولا يكون هذا الأمر منافياً للحرية؛ لأن المراد من الحرية، عدم التعهد في قبال الغير والآخر، وليس في قبال النفس والذات.

الإشكال الثاني على نظرية جويس حول الاعتقاد بوجود الله

كان جويس يقول: إن الحكم بوجود الله يجب أن يصدر من ناحية العقل؛ لأن الفطرة تمتنع عن تقبل فكرة وجود سيطرة رئيس يقيد حرية الإنسان. وهنا يجب التفكيك والفصل بين مقامين:

المقام الأول: هل يمكن إثبات وجود الله عقلاً أم لا؟ بمعنى أنه

بغض النظر عن الوحي والإلهام والطرق غير العادية هل يمكن للعقل من تلقائه أن يكون دليلاً على وجود الله أم لا؟ وهنا - كما تقدم في بداية أبحاث إثبات وجود الله - تمّ تقديم ثلاث إجابات:

أ - تمّ إثباته، بمعنى أننا نمتلك في الحد الأدنى دليلاً أو دليلين أو ثلاثة أدلة عقلية تامة وكاملة.

ب - لم يتمّ إثباته: بمعنى أن العقل لم يعثر حت الآن على دليل تام، رغم إمكانية أن يتم العثور على مثل هذا الدليل في المستقبل.

ج - لا يمكن إثباته: بمعنى أنه لم يتم العثور على دليل في الزمن السابق، ولا يمكن العثور على دليل في الزمن اللاحق، بل إن إثبات وجود الله من طريق العقل محال.

وأما المقام والسؤال الثاني فهو هل اعتقاد الناس بوجود الله ناشئ من الاستدلال العقلي أم يقوم على أساس الفطرة والتربية؟

إن السؤال الأول بحث معرفي، والسؤال الثاني بحث نفسي.

قد يختار شخص الجواب (أ) في المقام الأول، ولكنه في البحث الثاني يقول بأن الناس من الناحية العملية يعتقدون بوجود الله من طريق الفطرة أو التربية.

وفي الجواب عن السؤال الثاني يبدو أن الحق هو أن الغالبية العظمى

من الناس - إذا لم نقل جميعهم - لم يذهبوا إلى الاعتقاد بوجود الله من خلال الدليل العقلي. بل إما على أساس الفطرة. وهذا هو الصحيح، أو بالتعليم والتلقين خلافاً لما كان يقوله جويس.

عدم القبول بالاستدلال على وجود الله في أغلب الموارد

إن التاريخ والوجدان يحكم بأن الناس لم يعتقدوا بوجود الله من طريق الأدلة العقلية، ولذلك نرى أن الناس قبل أن يصلوا إلى مرحلة البلوغ والنضج العقلي يؤمنون منذ طفولتهم بوجود الله. لنفترض أن الصحف ظهرت في صبيحة يوم ما وكتبت بالخط العريض إن (أ) هو (ب)، وصادف من ناحية أخرى أن الناس كانوا يعتقدون بأن (أ) هو (ب). ففي مثل هذه الحالة يمكن أن يكون اعتقاد الناس هذا راجعاً إلى ما كتبه الصحف، ويمكن أن يكون راجعاً إلى شيء آخر.

النزعة الإيمانية البحتة في قبال الإيمان

من طريق الاستدلال

لا يذهبن بك التصور إلى أن كل من يقول بهذا المعنى هو ملحد بالضرورة أو يحمل رؤية إلحادية، بل هناك الكثير من العرفاء والمتكلمين يذهبون إلى مثل هذا الرأي أيضاً. فإن العرفاء المسلمين يقولون عادة: إن العقل لا يحق له أن يدلوا بدلوه في هذا الشأن، بل عليه أن يلزم الصمت. وهناك مدرسة كلامية في الغرب تعود جذورها التاريخية إلى قبل ما لا يقل

عن ستة قرون - في الحد الأدنى - تعرف عندهم بـ (الفيديسمية)⁽¹⁾ أو أصالة الإيمان. وهناك نظير لهؤلاء بين الكثير من عرفاتنا المتقدمين. تقول هذه المدرسة الكلامية: إن الإيمان منفصل عن العقل، بل قد يكون على الضد من العقل. بمعنى أن الناس يتشبثون بالدين حتى إذا لم يكن لديهم دليل عقلي واحد على صحّة إيمانهم (رأي فتغنشتاين)، أو حتى إذا قام الدليل العقلي عندهم على ضدّ ما يعتقدون (رأي كركيغارد).

إن أكبر من نادى بهذا المذهب في النصف الأول من القرن التاسع عشر للميلاد (1813 - 1855 م) هو الفيلسوف اللاهوتي الشهير كركيغارد مؤسس الفلسفة الوجودية، تلاه بعد ذلك الفيلسوف الإنجليزي - النمساوي الكبير فتغنشتاين: 1889 - 1951 م. وفيما يلي نطرح عدداً من الأسئلة، ثم نبحث في الإشكال الثالث على نظرية جويس.

الإشكال الثالث على جويس

قال جويس: «إما أن تؤمن بوجود الله، أو تنكر جميع الأحكام العقلية؛ إذ لا ترجيح بين الأحكام العقلية». ولكن بغض النظر عن الإشكال الثاني، حتى إذا كان دليل الناس على الاعتقاد بوجود الله هو العقل والاستدلال، إلا أن إنكار الشخص، لا يستلزم إنكار جميع الأحكام العقلية.

1- الإيمانية (fideism): الاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل.

إن إشكال جويس إنما يكون وارداً إذا كانت جميع الأحكام العقلية من سنخ واحد في كل المجالات. (دون أخذ الإشكال الثاني بنظر الاعتبار)، ولكن بناء على التفصيل بين الأحكام العقلية في الحجية، يكون الإشكال مردوداً.

يقول أمثال الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانت، والوضعيون في القرن التاسع عشر للميلاد، وأصحاب النزعة الإيمانية: إن حكم العقل بشأن المجردات لا يعول عليه. توضيح ذلك: أن هؤلاء يقولون إن مجموع المعلومات البشرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي كالآتي:

1 - المعلومات بشأن الموجودات التي تستوطن الذهن.

2 - المعلومات بشأن الموجودات التي تستوطن خارج الذهن.

أ - بشأن الموجودات المادية.

ب - بشأن الموجودات غير المادية.

إن المجموعة الأولى تشتمل على المعلومات المنطقية والرياضية. والمجموعة (أ) تشتمل على علوم من قبيل: الفيزياء والكيمياء، والميكانيك الأحيائي وما إلى ذلك. والمجموعة (ب) تتعلق بالبحث حول وجود الله والملائكة.

وفيما يتعلق بالمنطق والرياضيات لا بأس بأن نعلم أن البعض يعتبر المنطق فرعاً من الرياضيات، وهناك من يرى العكس ويقول إن الرياضيات

فرع من المنطق، وهناك من يعتبرهما علمين مستقلين. إلا أن الأكثر يذهب إلى عدم اعتبارهما علمين منفصلين عن بعضهما. وحيث أننا لا نرى في الخارج وجوداً للعدد والدائرة والمربع بالمعنى الدقيق لها، كما لا يوجد عندنا في الخارج تصوّر وقضية وتناقض وعكس. فإن هذه الأبحاث تندرج ضمن المجموعة الأولى.

يذهب أنصار كانت إلى القول بأن معلومات المجموعة الأولى والمجموعة (أ) يمكن القبول بها، وأما أحكام المجموعة (ب) فلا. إذ لا يمكن للعقل أن يدخل في دائرة المجردات، وعليه أن لا يتجاوز حدوده في هذا الشأن.

يقول جلال الدين الرومي في بعض أشعاره: «عندما ينكر الفيلسوف وجود الجن والشیطان، يكون - في الوقت نفسه - واقعاً تحت سلطة شیطان آخر»⁽¹⁾.

وباختصار فإنه على مبنى أمثال إيمانويل كانت، يمكن لشخص أن لا يقبل الدليل العقلي على وجود الله؛ لأنه يقع ضمن المجموعة (ب). ولكنه - في الوقت ذاته - يقبل سائر الأحكام العقلية (المجموعة الأولى والمجموعة (أ)). ومع ذلك لا يكون واقعاً في مغبة التشكيك.

1- نصّ البيت الشعري للرومي باللغة الفارسية يقول: (فلسفي مر دیورا منکر شود .. هم

در آن دم سخره دیوی بود).

بيان بعض النقاط

النقطة الأولى: الاختلاف في مصاديق دائرة العقل

قد يقبل الشخص بتقسيم المعلومات وأصل أن العقل في بعض الموارد غير قابل للاعتماد، بيد أنه يخالف أصحاب كانت في تعيين المورد والمصداق. كما أن أكثر عرفاء الشرق في الهند وإيران وغيرهم كانوا يقولون إن العقل لا يحق له إصدار الأحكام. ولكنه يحصل على القدرة في بعض المجالات ثم يصيبه الغرور لذلك ويبدأ بالتبجح، يقول أحد العرفاء البوذيين: إن العقل يشبه ذلك الشخص الذي يحرز المرتبة الأولى في مسابقة للجري، ثم يقول: أنا بطل العالم في المصارعة ورفع الأثقال.

يقول هؤلاء: نحن إنما نستطيع الاستفادة من العقل في بعض المجالات فقط، وليس في كل المجالات، فمثلاً لا يحق للعقل إبداء الرأي بشأن العوالم الغيبية والملائكة والشيطان والإله والعرش واللوح والقلم والعرش والقيامة. وهذا الشيء نفسه هو الذي قاله إيمانويل كانت وأتباعه، مع زيادة الاستدلال عليه.

الأمر الآخر أن لدى العرفاء طريقاً آخر للمعرفة، ولكن لا يمكن تسميته عقلاً؛ إذ أن مرادنا من العقل في هذه الأبحاث هو القوة التي تستنتج

القضايا الجديدة من القضايا المعلومة سابقاً، بل إذا كان الغرض هو مجرد جعل المصطلح والتسمية الجديدة، فلا مشاحة في ذلك.

النقطة الثانية: التمايز بين الفطرة والتلقين

قلنا: إن الإيمان العام بوجود الله إما ناشئ عن الفطرة أو نتيجة للتلقين والتعليم من المحيط. ولكن يجب الالتفات إلى أن الفطرة والتلقين أمران مستقلان عن بعضهما. ونحن نرى أن اعتبار فطرية الاعتقاد بالله أقرب إلى الواقع. وقد حقق علماء النفس المعاصرون في هذه المسألة، وتوصلوا إلى نتيجة مفادها أن هناك مجموعة من الخصائص التي يشكل الاهتمام بها أرضية للاعتقاد بوجود الله.

بعض الخلفيات الفطرية للاعتقاد بوجود الله

إن أهم تلك الخصائص عبارة عن:

أ - الشعور بالوحدة

إن كل إنسان يعيش عزلة حقيقية، ويشعر أن كل من يدنو ويقترب منه إنما يريد الحصول على مصلحته، أو يكسب منفعة منه سواء أكانت تلك المنفعة مادية أو معنوية، وسواء أكانت فردية أم اجتماعية، دنيوية أم أخروية، وسواء على المدى القريب أو المدى البعيد، وسواء أكانت المنفعة خالصة أو مشوبة ببعض الأضرار، وما إلى ذلك.

وبالتدرج سوف يشعر الإنسان بالملل من الوحدة، ويلتفت إلى وجود كائن لا ينطوي اقترابه منه على طمع أو منفعة، وإنما هو يقترب منه لكي يقدم له مصلحة ومنفعة. وفي ذلك يقول الشاعر الفارسي:

(من نكر دم خلق تا سودي كنم .. بلکه تا بر بندگان جودي كنم)⁽¹⁾

1- مضمون البيت باللغة العربية: (لم أخلق الخلق كي أجنبي ربحاً منهم، وإنما خلقتهم لكي أجد عليهم).

ب - الشعور بالعجز والضياع

إن كل إنسان يشعر بأنه غير قادر على تمضية الحياة، وسوف يدفع به هذا الشعور بالتدرج نحو قوّة تمثل مصدراً لجميع أنواع القوى.

ج - الشعور بالخلود

ليس هناك إنسان يسعده الفناء. وبطبيعة الحال فإن الشوق إلى الموت والإقبال عليه أو الترحيب به يختلف عن حبّ الفناء؛ وذلك لأن الذي يطلب الموت مثل الأولياء إنما يطلبه لأنه يراه ولادة جديدة، وطريقاً إلى الخلود في عالم آخر. فمن جهة يرى الإنسان أنه لا يستطيع تعليق الأمل بالخلود إلا من طريق الاعتقاد بالله، وهذا الإله هو العالم والقادر والعاقل والحكيم الذي لا يصدر عنه اللغو والعبث. ولذلك فإنه لا يخلق شيئاً لكي يقضي عليه لاحقاً. وعليه فإنه إنما يخلقه للبقاء لا للفناء.

ومن هنا فإن الشعور بالخلود يمكن أن يكون معدّاً للاعتقاد بالله الذي يتصف بثلاث صفات (إذا اعتبرنا الصفات الرئيسة لله هي: العلم والقدرة والخير)، أو الذي يتصف بخمس صفات (إذا أضفنا إلى الصفات الثلاث المتقدمة، صفتي العدل والحكمة أيضاً).

د - البحث عن العدل

إن الإنسان ينشد العدالة بفطرته. ومن ناحية يرى أنه ليس هناك إنسان

لم يتعرّض إلى الظلم في حياته، ومن ناحية أخرى ليس كل ظالم ينال جزاءه العادل في هذه الدنيا، أو أن يحصل كل عادل على مكافأته في هذه الدنيا. فما أكثر الناس الذين هم على شاكلة الإمام علي الذي لم يظلم أحداً في هذه الدنيا قيد أنملة، ومع ذلك لم يحصل على المكافأة التي يستحقها، وما أكثر الذين هم على شاكلة معاوية الذي مارس جميع أنواع الجور والظلم ولم يحصل على الجزاء الذي يستحقه في هذه الحياة.

إن أمثال هذه المشاعر تدعو الإنسان إلى الالتفات إلى علمه الفطري بضرورة وجود الله. وبطبيعة الحال فقد عمد بعض علماء النفس إلى ذكر واحد من هذه الأمور، وبعضهم الآخر ذكر مجموعة من هذه الأمور.

دراسة مدعيات جويس في باب تعميم الاعتقاد

بوجود الله

بعد ذكر هذه النقاط، نعود إلى صلب بحثنا⁽¹⁾، والوعد الذي قطعناه على أنفسنا في بداية مناقشتنا لنظرية جويس. فنقول: هل كان جميع الناس على طول التاريخ يعتقدون بوجود الله حقاً؟

قبل كل شيء علينا أن نرى ما هو الأسلوب الذي يجب أن نتبعه للإجابة عن هذا السؤال. فهل هو الأسلوب التجريبي والاستقرائي أو الأسلوب العقلي أو الأسلوب النقلّي؟

يبدو أن الجواب يجب أن نحصل عليه في ضوء المنهج الاستقرائي. ومن هنا فقد عمد الكثير من الديموغرافيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين إلى القيام بسلسلة من الدراسات والتحقيقات في هذا الشأن.

1- انظر: كتاب كتاب (خدا در فلسفه)، ص 147، تحت عنوان (هل الاعتقاد بوجود الله إجماعي؟).

دراسة النظريات الأنثروبولوجية

إن الأنثروبولوجيا⁽¹⁾ بالمعنى العام تشمل علم النفس وعلم الاجتماع وبعض العلوم الأخرى أيضاً؛ لأنها بأجمعها ترتبط بالإنسان بشكل وآخر. بيد أن الأنثروبولوجيا بالمعنى المصطلح: علم يعمل على دراسة طبيعة الإنسان ويبحث في الخصائص الطبيعية لدى البشر، ولذلك فإن هذا العلم يُجري دراساته على القبائل البدائية والشعوب النائية، فإذا كان هناك أمر شائع بين حمر الجلود في القارة الأمريكية، والقبائل البدائية التي تسكن في المجاهيل الأفريقية، أو الشعوب النائية في جنوب شرق آسيا، أو بعض قبائل الأبيرجن في أستراليا، يبدو أن ذلك الأمر أقرب إلى الطبيعة الإنسانية من تلك الأمور الشائعة بين الشعوب المتعلمة والمتحضرة.

إن نتائج دراسات هؤلاء العلماء أفضت إلى ظهور مدرستين ونظريتين، وهما:

1- الأنثروبولوجيا (anthropology): علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعرافه وعاداته ومعتقداته.

1 - الإنثروبولوجيا الثورية⁽¹⁾.

2 - الإنثروبولوجيا اللاهوتية⁽²⁾.

1. revolutionary.

2. theological.

مراحل مسيرة الفكر الإنساني من وجهة نظر الإثنوبولوجيين

1 - الإثنوبولوجيا الثورية

يرى أصحاب المدرسة والنظرية الأولى - ومن بينهم الإثنوبولوجي الثوري الكبير إي. بي. تايلور - مراحل مسيرة التفكير البشري على النحو الآتي:

أ - مرحلة النزعة الأرواحية للجميع⁽¹⁾

بمعنى أن الناس كانوا في بداية أمرهم يقولون بأن ظواهر الطبيعة تتمتع - مثلهم - بعقل وشعور وعلم وإرادة.

ب - مرحلة عبادة الفتش أو البدن⁽²⁾

أدرك الناس بالتدريج أن الأشياء والطواطم ليست بأجمعها تمتلك روحاً، ولذلك لا يمكن لها أن تؤثر في حياتنا عن علم وعمد سابق. وعليه لا

1- الأرواحية (animism): مذهب حيوية المادة، والاعتقاد بأن لكل ما في الكون - وحتى للكون ذاته - روحاً أو نفساً.

2- الفتش (fetish) أو الطواطم: شيء كانت الشعوب البدائية تعتبر أن له قدرة غيبية على حفظ وحماية صاحبه أو مساعدته.

بد لنا من أن نقصد تلك الكائنات ذات التأثير العلمي والشعوري علينا، وأن نخضع لها ونعبدها كي نأمن شرها ونحظى برضاها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنهم لم يكونوا يخضعون للنار؛ لأنها تحرق على كل حال. ولكنهم كانوا يتضرعون إلى السُّحْب والأمطار؛ طلباً لرضاها وخطباً لوَدَّها، فلا تبخل عليهم بمعينها.

ج - مرحلة الشرك أو تعدد الآلهات⁽¹⁾

ثم بعد ذلك أخذ عدد الآلهات يتناقص بالتدرج من الناحية الكمية، ولكن الآلهات المتبقية في المقابل أصبحت أكثر اقتداراً من المرحلة السابقة على المستوى الكيفي. إن هؤلاء الآلهات أقل جداً من آلهات مرحلة عبادة الفتش، ولكنها في المقابل أقوى منها بكثير.

د - مرحلة التوحيد⁽²⁾

هناك من قال: إنه بعد ظهور اليهود - أو كما يقول البعض: منذ ظهور الإسلام - فما بعد، أخذ الناس يميلون إلى التوحيد. حيث تناقص عدد الآلهات ثم تناقص، حتى لم يبق من بين المتنافسين على عرش الألوهية سوى إله واحد، وقد حصل هذا الإله على قدرات لامتناهية.

1- الشرك (polytheism): الإيمان بعدد من الآلهات أو عبادتها.

2- التوحيد (monotheism): الإيمان بإله واحد.

في جميع هذه المراحل الأربعة كان مسار محدودية الآلهات مستمراً على وتيرة واحدة. ونحن الآن نعيش في المرحلة الرابعة. وهناك من المفكرين المسلمين من ارتضى هذه النظرية.

2- الإنثروبولوجيا اللاهوتية

أما الإنثروبولوجيين اللاهوتيين من أصحاب المدرسة أو النظرية الثانية - ومن بينهم العالم الروحي المسيحي الكبير فيلهلم شميت⁽¹⁾ - فقد بينوا مسار الاعتقاد بالله على النحو الآتي:

أ - التوحيد

لقد كان الناس موحدين منذ البداية، وكانوا إلى حد ما يشتون للإله الواحد ذات هذه الأوصاف من العلم والقدرة والحكمة أيضاً.

ب - الشرك

ثم أخذ الناس ينحرفون عن التوحيد، وينحدرون بالتدرج نحو الشرك، وإن لهذا الانحراف عدة احتمالات، يمكن إجمالها على النحو

1- فيلهلم شميت (1868 - 1954 م): عالم إنثروبولوجي ولغوي وقس ألماني، مؤسس نظرية (التوحيد أولاً). وقد كانت نظرياته الإنثروبولوجية - خلافاً للنظريات الإنثروبولوجية الأخرى التي تطوّرت من الشرك إلى التوحيد - تسعى إلى إثبات سرمدية التوحيد منذ القدم.

الآتي:

1 - إن أنانية الناس ونزعتهم السلطوية دفعت بكل واحد منهم إلى تبني مدعيات خاصة بشأن الله، وكانوا في ذلك مدفوعين بحبّ الظهور وشهوة الشهرة، وكان هذا سبب في ظهور تعدد المعتقدات شيئاً فشيئاً.

2 - أخذ العقل يتدخل بالتدرّج في الفطريات، ومن خلال الاختلاف في الأدلة ظهر الاختلاف في الآراء وأوجه النظر. كما حصل نظير ذلك في الإسلام، حيث تبني الأشاعرة رأياً والمعتزلة رأياً آخر، وقال الإمامية بقول ودليل آخر.

وفي هذه المرحلة قال الناس بوجود إله واحد كبير، يليه أنصاف آلهات صغيرة، تليها في المرتبة الثالثة سلسلة من الأبطال الأسطوريين باسم (الهيرو)، ثم (أرباب الأنواع)، و(الآلهات)، ثم (هرقل) لاحقاً و(أطلس) وغيرهما.

ج - عبادة الأسلاف

ثم أخذ الناس بالتدرّج يتجهون نحو عبادة أجدادهم وأسلافهم، كما هو الحال بالنسبة إلى العرب في عصر الجاهلية الذين كانوا يعرفون عادة بأسماء من قبيل: بني كلب وبني أسد وما شاكل ذلك (من أسماء الحيوانات).

د - التوحيد

منذ ظهور اليهود فصاعداً، أخذ الناس يعودون شيئاً فشيئاً إلى الفطرة التوحيدية الأولى، ولا تزال هذه المرحلة من التوحيد مستمرة.

ومن هنا تشترك كلتا النظريتين في اعتبار المرحلة اللاحقة لظهور اليهود، مرحلة توحيدية. بيد أن المدرسة اللاهوتية ترى في الرجوع إلى التوحيد رجوعاً إلى الأصل، بينما تذهب مدرسة الإنثروبولوجيا الثورية إلى القول بأن التوحيد عبارة عن حركة تكاملية للمراحل السابقة.

دراسة وجود الله في مختلف الأديان

تتمّة: هل تذهب جميع الأديان الحيّة في العالم إلى القول بوجود الله أم لا؟ يقول البعض إن الدين البوذي - الذي يحظى بالكثير من الأتباع - هو دين من دون إله. يجيب جويس في مقاله قائلاً: أجل، لقد كان بودا شخصاً من غير إله، ولكن بعد أن انتشر دينه، أخذ أتباعه يؤمنون بوجود الله بالتدريج، واليوم يذهب جميع البوذيين إلى الاعتقاد بوجود الله. يقول جويس: إن هذا الأمر يؤيد نظريتي، وهي أن النبي حتى إذا لم يكن نفسه معتقداً بوجود الله، إلا أن أتباعه - مع ذلك - يلجأون إلى فكرة وجود الله. وعليه لا يكتب البقاء والاستمرار لنظام فلسفي وديني دون الاعتقاد بوجود الله.

وللانصاف فإن كلام جويس صحيح، وحالياً يذهب البوذيون إلى الاعتقاد بوجود إله يتحلّى بخمس صفات، وهي: العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والخير المطلق، وخلق جميع الأغيار، ووضع القيم.

اختلاف برهان الفطرة عن برهان الإجماع العام

في ختام البحث لا بأس بأن نعلم أن برهان الفطرة يختلف عن برهان الإجماع العام في أن الاستناد في البرهان الثاني يقوم على تعميم الاعتقاد بالله، دون أن يكون لنا شأن بالفطرية أو عدم الفطرية. وأما في برهان الفطرة، فالاستناد يكون إلى فطرية مفهوم الإله.

في قسم براهين الإجماع العام نكتفي بهذا المقدار، ونعرض عن ذكر سائر الأبحاث.

الفصل الثامن

البراهين الأخلاقية

جنود البراهين الأخلاقية

الطائفة الأخرى من البراهين على إثبات وجود الله هي البراهين الأخلاقية. والذي أبدع هذا الطريق هو الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانت⁽¹⁾. لقد شاع هذا البرهان في الفلسفة والكلام الغربي بعد عصر كانت، حيث أراد هؤلاء إثبات وجود الله من طريق الأخلاق. كان رأي كانت يقوم على أن العقل النظري لا يمتلك القدرة على إثبات وجود الله، ولذلك يجب إما القول بعدم إمكان إثبات وجود الله بالمرّة، أو أن نشبته من طريق العقل العملي. وقد تقدّم كانت الموحد من طريق الأخلاق، وأثبت وجود الله على أساس ذلك. وإن تقريره الذي هو أفضل تقرير في هذا الباب سنأتي على ذكره في نهاية هذا البحث. ولكننا قبل ذلك نأتي على ذكر ومناقشة تقريرين آخرين:

1. Immanuel Kant (1724 – 1804).

التقارير المختلفة للبراهين الأخلاقية ونقدها

التقرير الأول: على مبنى وجود الأمر الأخلاقي

أو القانون الأخلاقي

يتمّ طرح هذا البيان عبر الاستفادة من وجود الأمر الأخلاقي أو القانون الأخلاقي.

المقدمة الأولى: إن كل إنسان يراجع نفسه يدرك أن هناك في صقع ذاته سلسلة من الأوامر الأخلاقية⁽¹⁾. من قبيل: يجب قول الصدق، لا ينبغي الظلم، يحسن القيام بخدمة الناس، يجب عدم إخلاف الوعد، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. وإن لهذه الواجبات والمحظورات شدة وضعفاً. فهناك ما هو مرخص فيه، وهناك ما لا رخصة فيه. وعلى الرغم من أننا نختلف في عدد الأوامر الأخلاقية، بيد أننا نتفق على أصل وجود الأوامر.

المقدمة الثانية: يستحيل وجود الأمر من دون أمر، كما يستحيل وجود قانون من دون مقنن.

1- إن كل واحد من الأمر والنهي إذا ذكر بشكل منفرد فإنه يشمل الآخر أيضاً، من قبيل: الفقير والمسكين (إذا اجتماعاً افترقاً، وإذا افترقاً اجتماعاً).

المقدمة الثالثة: إن الأمر في هذه الأوامر الأخلاقية، لست أنا؛ وذلك

للأمور الآتية:

أولاً: إن وضع القوانين على النفس ليس له معنى، وإن الأمر والناهي هو دائماً غير المأمور والمنهي.

وثانياً: عند وقوع التعارض بين العقيدة والعمل يتضح أنني لست الأمر. فالأمر يأمر أحياناً بالصدق، ولكننا نميل إلى الكذب، وهذا ما نقوم به عملياً. وإذا كنا نريد الصدق ولا نريده في الوقت نفسه، نكون كأننا قد وقعنا في التناقض.

وبالتالي عندما يكون وجود هذه الحقيقة في حياتنا أمراً مسلماً، يتضح أنني لست أنا الأمر، وإنما الأمر موجود غيبي اسمه (الله). وقد ذكر هذا البرهان أوين⁽¹⁾ في كتاب له يحمل عنوان (البراهين الأخلاقية على إثبات مدعيات المسيحية)⁽²⁾.

1. Owen.

2. انظر: الصفحات من 49 فما بعد، من ذلك الكتاب.

التقرير الثاني: على مبنى المسؤولية الأخلاقية

أو التقصير الأخلاقي

أما البيان اللاحق فيقوم على أساس المسؤولية الأخلاقية أو التقصير الأخلاقي.

المقدمة الأولى: إننا عندما نشعر بوجود إلزام وأمر أخلاقي في دخيلتنا، ثم لا نعمل على طبقه، نشعر بالتقصير والخجل. وإن هذا الشعور بالخجل والمسؤولية يؤدي شيئاً فشيئاً إلى الندم.

المقدمة الثانية: إن الشعور بالمسؤولية والتقصير إنما يكون على الدوام في قبال شخص آخر. وبعبارة أخرى: إن المسؤولية من المفاهيم ذات الإضافة، بمعنى أنه لا بد أن تكون هناك مسائل لكي أكون مسؤولاً.

المقدمة الثالثة: إن المسائل والمستوجب هو غيري، كما تقدم أن ذكرنا.

وعليه نستنتج أن ذلك المسائل يجب أن يكون غيري. وقد وردت ترجمة كلام جون هنري نيومن⁽¹⁾ في الصفحة رقم (83) من كتاب (منطق

1- جون هنري نيومن (1801 - 1890 م): شاعر ولاهوتي وفيلسوف وكاهن إنجليزي. أصبح لاحقاً كاردينالاً كاثوليكياً. كان شخصية هامة ومثيرة للجدل في تاريخ

التعالِي) على النحو الآتي:

«عندما نتجاهل نداء ضمائرنا، نشعر بالمسؤولية، ونشعر بالذنب، ونخاف. إن هذه المشاعر الثلاث تستلزم أن يكون هناك كائن نشعر تجاهه بالمسؤولية. ونخجل بحضرتة، ونخشى خطابه وعتابه».

إن هذا الأمر إنما يتضح أكثر عندما لا يكون عملنا في الأصل مخالفاً للقانون الرسمي، وإذا كان مخالفاً له، فليس هناك من يعلم به.

لنفترض أننا ذهبنا إلى بلد في أوروبا أو في العالم الغربي عموماً حيث لا يحرم تعاطي المشروبات الكحولية، إننا إذا تناولنا الخمر سنشعر بالذنب، رغم أنه غير محظور من الناحية القانونية طبقاً لشرعة ذلك البلد. أو لنفترض أن القانون يحظر ارتكاب بعض الأعمال، ولكننا ارتكبنا هذا المحظور عندما أيقنا بأن القانون لا يستطيع أن يعاقبنا، كما لو عثرت على جوهرة في شارع خالٍ من المارة والشرطة، فسارعت إلى التقاطها وإخفائها في جيبِي. فهنا رغم أن القانون لا يستطيع أن يثبت الجريمة في حقي، وبالتالي لا يستطيع معاقبتي، ولكنني مع ذلك أشعر في داخلي بالمسؤولية والخجل. وعليه يتضح أن خجلي وشعوري بالذنب إنما هو تجاه كائن آخر وهو (الله).

في الاستدلال الأول نشعر بالأمر والأمر قبل العمل، وأما في

إنجلترا الديني في القرن التاسع عشر للميلاد.

الاستدلال الثاني فنشعر بالخجل والتقصير بعد ارتكاب المحذور. إن هذين
التقريرين حيث يشبهان بعضهما، نعمل على مناقشتهما ونقدهما في موضع
واحد.

نقد ومناقشة التقرير الأول والثاني

النقد الأول

النقطة الأولى التي يجب قولها في الجواب هي أن كلا الاستدلاليين يقوم على أن كل إنسان يشعر في داخله بملزم، أو أن الإنسان كلما ارتكب خطأ يشعر بالخجل والخوف، ولكن إذا لم يقبل شخص بمثل هذه الفرضية، وقال: إنني لا أشعر بوجود الملزم، أو أنني لا أشعر بالخجل والخوف، وأنه إذا كان هذا الشعور موجوداً بالفعل فهو راجع إلى وجود السلطة والقانون. عندها سيكون هذا الاستدلال مخدوشاً وعقيماً. وعليه يجب إثبات هذه الفرضية من وجهة نظر علماء النفس.

الآراء في باب الوجدان الأخلاقي

يُطلق على الأمر الأخلاقي في فلسفة الأخلاق مصطلح الوجدان الأخلاقي أحياناً. وينقسم فلاسفة الأخلاق في هذه المسألة إلى مجموعتين: المجموعة الأولى: هي مجموعة جان جاك روسو⁽¹⁾ وأتباعه. تذهب

1- جان جاك روسو (1712 - 1778 م): كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي، يعدّ من أهم كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته على تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية؛ حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب

هذه المجموعة إلى القول بأن الوجدان الأخلاقي كامن في داخلنا، وهو الذي يصدر الأحكام الكلية، من قبيل: الصدق حسن، والكذب قبيح، والوفاء بالعهد حسن، والحسد قبيح، وما إلى ذلك. إن الوجدان الأخلاقي لا يصدر حكماً خاصاً في كل حادثة خاصة، وإنما يكتفي بإصدار الأحكام العامة والكلية.

المجموعة الثانية: أصحاب النزعة الشهودية أو الحدسية⁽¹⁾ أو أتباع أصالة الشهود. إن المذهب الشهودي - الذي ظهر في القرن الراهن - يقول: إن الوجدان الأخلاقي موجود في داخلنا، إلا أنه يصدر أحكاماً خاصة وجزئية في موارد خاصة وشرائط معينة. إن مؤسس هذا المذهب هو مور⁽²⁾، وأتباعه هم كل من: روس⁽³⁾، وبريكارد⁽⁴⁾، وبراود⁽⁵⁾.

فكما نقول من باب التسامح: إن المحرر يشير إلى درجة حرارة

والسياسة.

1- الحدسية (intuitionism): مذهب يقول بأن ثمة حقائق أساسية تعرف بالحدس، أو أن القيم والواجبات الأخلاقية يمكن إدراكها بالبداهة.

J. E. Moore. 2

Roos. 3

Prickard. 4

C. E. Broad. 5

الغرفة. ولكن المحرار في الحقيقة يشير في كل لحظة إلى درجة حرارة بعينها. فليس هناك درجة حرارة كلية. ففي البداية يشير المحرار إلى درجة الحرارة في هذه اللحظة، ثم يشير بعد ذلك إلى درجة حرارة اللحظة اللاحقة، وهكذا دواليك.

على هذا الأساس يمكن للوجدان الأخلاقي أن يصدر في هذه اللحظة حكماً، كأن يقول مثلاً: «لا تكذب»، ولكنه في لحظة أخرى يصدر حكماً آخر ويقول: «اكذب». ولا يمكن اتهامه بالتناقض أبداً. خلافاً لرؤية روسو القائل بأن الوجدان الأخلاقي إذا أصدر حكماً بعدم الكذب، فإن هذا الحكم سيكون سارياً في جميع الظروف والأزمنة.

النقد الثاني

النقطة الثانية التي يجب ذكرها في الجواب، هي أنه يجب أن نرى ما هو المعنى الذي تفيده القضايا الأخلاقية؟

مفاد القضايا الأخلاقية

البيان الأول

يمكن القول في هذا الشأن: هناك ثلاثة أقوال:

في التقسيم الأول هناك من يقول بأن القضايا الأخلاقية إنشائية، وهناك من يقول إنها إخبارية. وفي المرحلة اللاحقة ينقسم القائلون بإخبارية القضايا الأخلاقية إلى قسمين، فمنهم من يقول: إن هذه القضايا إخبار عن عالم نفس الإنسان، ومنهم من يقول: إنها إخبار عن عالم خارج نفس الإنسان.

إن بعض فلاسفة الأخلاق - من أمثال كارناب - يذهبون إلى القول الأول، ويقولون: إن الصدق حسن، بمعنى أيها السامع قل الصدق. والبعض الآخر يقول: إن الصدق حسن، بمعنى أنني أحب قول الصدق. كما أحب اللون الأصفر وما إلى ذلك.

وفي جميع هذه الموارد يكون إخبارنا إخباراً عن عالم النفس. وإن كان ظاهر العبارة يوهم أننا نخبر عن عمل معين أو لون أو طعام.

وأما المجموعة الثالثة فتذهب إلى القول بأن القضايا الأخلاقية تخبر عن عالم الواقع، بمعنى أن قول الصدق أمر حسن، سواء أعجبني ذلك أو لم

يعجبني، وسواء أكان في مصلحتي أم لم يكن في مصلحتي، وهكذا سائر الأحكام الأخلاقية الأخرى.

مثال آخر: لو قلت لي: أزح هذا الحجر عن الطريق، وقلت لك في الجواب: إنه ثقيل. فعلى الرغم من أن ظاهر كلامي هو إخبار عن الحجر، بيد أنني في الواقع أريد بذلك التعبير عن عجزتي وعدم قدرتي على رفع هذا الحجر (مثل القول الثاني)، وهنا لا شأن لي بما لو كان يمكن للآخرين أن يرفعوا الحجر أو لا يمكنهم ذلك.

وأما إذا قلت لك في الجواب: إن هذه الحجاره تزن خمسين كيلوغراماً، فيكون كلامي إخباراً عن عالم الخارج، وليس إخباراً عن عالم النفس (مثل القول الثالث).

البيان الثاني:

يمكن طرح ذات هذا البحث بصيغة أخرى، والقول: إن القضايا الأخلاقية لا تخرج عن واحدة من حالتين، وهما:

1 - إما أن ترتبط بآراء ومشاعر وعواطف الناس. (subjective).

2 - وإما أن تكون مستقلة تماماً عن آراء ومشاعر وعواطف الناس.

(objective).

طبقاً للقول الثاني لا ربط للقضايا الأخلاقية بما إذا كانت تعجبنا أو لا

تعجبنا. فالصدق حسن على كل حال، سواء أعجبنا ذلك أو لم يعجبنا،
وسواء علمنا بذلك أو لم نعلم. كما أن حاصل ضرب اثنين في اثنين هو
أربعة، سواء أردنا ذلك أو لم نرده، إذ ستبقى النتيجة - على كل حال - باقية
على حالها، سواء أحببنا ذلك أو أبغضناه.

وهكذا الأمر فيما لو ألقى شخص بنفسه من شاهق، فإن عظامه سوف
تتحطم بمجرد وصوله إلى الوادي، سواء راق لنا ذلك أم لم يرق، وسواء
أردنا ذلك أم لم نرد.

وأما طبقاً للقول الأول فإننا نقول: (إن الصدق حسن)؛ لأنه يعجبنا،
(إن الكذب قبيح)؛ لأننا نبغضه. ويمكن لنا بيان القول الأولى على خمسة
أنحاء، كما يمكننا بين القول الثاني على ثلاثة أنحاء. بيد أننا نأخذ بنظر
الاعتبار نقطة الاشتراك لجميع الاحتمالات.

بيان النقد الثاني

بناء على القول الثاني يكون لنا تجاه الأحكام الأخلاقية دور الكاشف. بمعنى أن الأنبياء والأوصياء قد اكتشفوا الحسن والقبح الأخلاقي في الأمور، ونقلوا ذلك لنا. كما يقوم الفيزيائيون - مثلاً - باكتشاف المعادلة القائلة: (إن حجم الغاز \times وضغطه = المقدار الثابت)، ويعملون بعد ذلك على طرح هذه النتيجة على الملأ.

وعلى هذا الأساس فإن القضايا الأخلاقية لا تثبت وجود الله؛ إذ لا فرق بين القضية القائلة: إن $2 = 2$ في $4 = 4$ ، والقضية القائلة: ن الوفاء بالمعهد حسن، فكما أن القضية الأولى لا تدلّ على وجود الله، فإن اكتشاف القضية الثانية لا يدلّ بدوره على وجود الله أيضاً. إذ لا فرق في هذه الحالة بين القضايا الأخلاقية والقضايا الرياضية والقضايا الطبيعية.

الإشكال على النقد الثاني وجوابه

لو قال شخص في مقام التفريق: إن اكتشاف الحقائق الفيزيائية والكيميائية سهل، إلا أن اكتشاف الحقائق الأخلاقية صعب. فلو لم يكن الله موجوداً لما أمكن للإنسان أن يكتشف الحقائق الأخلاقية، بيد أن الناس قد اكتشفوا الحقائق الأخلاقية، وعليه يتضح أن هناك إله في العالم.

الجواب: إن هذا الكلام في غاية الضعف، حتى إذا كان هناك من

يتمسك به. فإن الإشكال الرئيس يكمن في أصل الملازمة؛ إذ لا يوجد أي دليل عليها.

رأي كانت بشأن مفاد القضايا الأخلاقية

هناك من يذهب - مثل كانت - إلى القول بأن القضايا الأخلاقية قضايا أخبارية، ولكنها تعبر عن الواقع بصيغة الجملة الشرطية. فمثلاً إن القضية القائلة: إن الصدق حسن هي في الحقيقة ليست قضية حملية، وإنما هي قضية شرطية. فإن معنى الجملة هو: إذا أراد شخص أن يصل إلى غاية، فإن الصدق حسن. فعلى سبيل المثال: إن الصدق حسن من أجل التقرب من الله أو بلوغ السعادة أو كمال النفس⁽¹⁾.

إن القضية الأخلاقية - طبقاً لرأي كانت - تعبر عن الواقع، تماماً كما لو قلنا: إذا أراد شخص أن يذهب من بغداد إلى البصرة، فعليه أن يتجه جنوباً. فهذه الجملة تعبر عن حقيقة وهي أن البصرة تقع إلى الجنوب من بغداد.

وطبقاً لهذا الرأي إذا لم يرد الفرد الوصول إلى ذلك الهدف الخاص، فإن الصدق سيفقد حسنه، وإن الكذب سيفقد قبحه. فعلى سبيل المثال إذا لم يرد الشخص أن يذهب إلى البصرة، فإن التوجه نحو الجنوب سيفقد

1- هناك من المعاصرين لنا من تحدّث بمثل هذا الكلام، وقال: إن الصدق حسن، أي: إن الصدق من أجل القرب من الله أمر حسن.

ضرورته.

وعلى هذا المبني لا يمكن للقضايا الأخلاقية أن تثبت وجود الله بطريق أولى، لأنها ستكون في الحد الأقصى مثل القضايا الرياضية والطبيعية. وأما طبقاً للقول الأول المعروف بالنسبية في الأخلاق⁽¹⁾، فإن القضايا الأخلاقية لا تبين الحقائق أصلاً، حتى يصل الدور إلى القول بأن مرشدنا إلى تلك الحقائق هو الله تعالى، بل الموجود هو مجرد الأذواق والأمزجة المختلفة.

وإلى هنا فقد اتضح أن التقريرين الأولين للبرهان الأخلاقي غير تامين.

1- يُنقل عن (باسكال) أنه كان يقول: إن هذه الناحية من جبال البيرينييه (فرنسا)، جيدة. وإن تلك الناحية من جبال البيرينييه (إسبانيا)، غير جيدة.

التقرير الثالث

استدلال كانت

إن أول البراهين الأخلاقية وأقواها، يتمثل باستدلال إيمانويل كانت.

إجمال الاستدلال

المقدمة الأولى: كل واحد منا يشعر في قرارة نفسه بأنه ملزم بضرورة التوجه نحو الخير الأسمى. فلا نكتفي بمجرد الأعمال الحسنة، بل نسعى إلى القيام بأفضل الأعمال. والذي لا يقوم بذلك يشعر على الدوام بحالة من الأسى والندم. فالملزم الداخلي يحثنا على الدوام نحو القيام بأفضل الأعمال التي يمكن لنا القيام بها. إن بعض الناس - من أمثال الأولياء والعظماء - يجيئون بالإيجاب، وأغلبهم يجيئون بالنفي.

المقدمة الثانية: يجب أن يكون هناك اختلاف بين هاتين الطائفتين من الناس.

المقدمة الثالثة: لن يتحقق هذا الاختلاف والتفاوت بين هاتين الطائفتين في هذه الدنيا. فما أكثر المحسنين الذين لا يحصلون على المكافأة التي يستحقونها في هذه الدنيا، وما أكثر المسيئين الذين لا يلاقون عقابهم

فلا أمثال الإمام علي (عليه السلام)، ولا أمثال معاوية، ينالون ما يتناسب مع الأعمال الصادرة عنهم في هذه الدنيا. وعليه يجب أن يكون هناك عالم آخر تستوفى فيه نتائج الأعمال. وليس معنى هذا الكلام سوى بقاء النفس الإنسانية وخلودها. بمعنى أنه يجب أن تبقى حتى تلقى ثوابها أو عقابها في العالم الآخر. يضاف إلى ذلك أنه يجب أخذ اختيار الإنسان بنظر الاعتبار أيضاً، وإلا لن يكون هناك معنى للثواب والعقاب.

يقول كانت: بالإضافة إلى الأمرين المتقدمين، يجب الإيمان بوجود الله أيضاً، وإلا سوف لا يكتب لهما التحقق. إن هذه العقائد الثلاث - أي: الوجود، وخلود النفس، واختيار الإنسان، بالإضافة إلى وجود الله - تمثل الوجوه المشتركة بين جميع الأديان والمذاهب في العالم.

وجميع هذه الأمور الثلاثة لا تقبل الإثبات من طريق العقل النظري، بل لا بدّ من إثباتها بواسطة العقل العملي. وأما كيف يمكن للأخلاق أن تثبت هذه الأمور الثلاثة، فهو ما سنبحثه لاحقاً.

1- يقول الإمام علي (عليه السلام): (اليوم عمل ولا حساب، وغداً حساب ولا عمل).

البيان التفصيلي لبرهان كانت الأخلاقي

الركن الأول:

إن كل إنسان يشعر في قرارة نفسه بحالة من الإلزام تجاه تحقيق الخير الأسمى. وكأن هناك شخص يسكن في داخله ويحثه على الدوام قائلاً: عليك أن لا تكتفي بفعل الأمر الحسن فحسب، بل عليك في كل لحظة أن تقوم بأفضل الأعمال التي تستطيع القيام بها. إن البحث حول ماهية الخير الأسمى أو ما يُصطلح عليه في اللغة اللاتينية بـ (Summum Bonum) يرتبط ببحث فلسفة الأخلاق. إن هذا الشعور بالإلزام ونداء الوجود يتفرّع عن القول بأن الإنسان كائن مختار. لأن الإنسان المختار هو الذي يستطيع الاختيار بين القيام بالعمل الصالح والعمل الطالح، وهناك يحكم نداء الوجدان بوجوب القيام بالخير الأعلى، وبذلك يقوم كانت بإثبات الاختيار للإنسان.

الركن الثاني:

إن الناس إما أن يمثلوا الأوامر والنواهي الأخلاقية أو لا. فمثلاً هناك قضايا تقول: «لا تكذب»، و«قل الصدق»، و«لا يأخذك العُجب»، و«أخدم الناس»، وما إلى ذلك من القضايا، فإذا كان هناك من لا يقبل بهذه القضايا، فلا شأن لنا به. وأما الذين يؤمنون بها ويطيعون الأوامر الأخلاقية، فهم

ينقسمون إلى طائفتين:

أ - هناك من يمثل الأوامر للوصول إلى غرض خاص، سواء أكان مادياً أم معنوياً.

ب - هناك من يمثل الأوامر لا لأجل الوصول إلى غرض.

يقول كانت: إن أفراد الطائفة الثانية هم وحدهم الذين يكون عملهم أخلاقياً، وتكون هناك قيمة لما يقومون به. فإن الذي يقول الصدق لكي يصل إلى السعادة، أو لكي يبلغ مرحلة كمال النفس، أو لكي يقترب من الله، أو لكي يدخل الجنة، أو لكي يحصل على الأغراض المادية، لن تكون هناك قيمة لعمله. فالأخلاق يجب أن تكون هي الهدف وأن تكون مطلوبة لذاتها. بمعنى أن يقول الصدق لأنه يجب عليه أن يصدق، وعليه أن لا يتكبر لوجوب عدم التكبر، وهكذا.

يرى الناس العاديون أن اتخاذ الأخلاق وسيلة لتحقيق الأهداف المادية قبيح، وأما من وجهة نظر كانت فإن اتخاذ الأخلاق وسيلة حتى إلى الغايات المعنوية قبيح أيضاً. ثم يقول بعد ذلك: بيد أن العالم يجب أن يكون بحيث يصل فيه الأخلاقيون إلى السعادة، وإن كان يجب أن لا تكون السعادة هي الهدف. وبعبارة أخرى: إن طريق الأخلاق يجب أن لا يكون منفصلاً عن طريق السعادة. فعلى الرغم من أن الاهتمام بالسعادة مضرّ بالفضيلة، ولكن يجب للفضلاء - في الوقت نفسه - أن يكونوا سعداء، وأن لا

يكون غير الفضلاء سعداء.

الركن الثالث:

أما في دار الدنيا فلا الفضلاء سعداء، ولا غير الفضلاء. فقد يكون أشخاص - مثل النبي أيوب - يعانون عند الغربيين من حياة مفعمة بالنكد والمحن، مع أنهم يتحلون بأفضل الصفات الأخلاقية، وكذلك هناك أشخاص - على شاكلة فرعون ومعاوية - لا يُعرفون بغير الجور والظلم واقتراف الموبقات، ولكنهم مع ذلك يعيشون السعادة والرخاء. وعليه لا بدّ - في الحدّ الأدنى - من القول: ليس كل أصحاب الفضائل سعداء، وعليه لا بد أن يكون هناك عالم آخر يسعد فيه جميع الفضلاء، ويشقى فيه جميع الأردلين. وتعبير ديني: يجب أن تكون هناك آخرة كي يحصل فيها جميع أهل الفضل على جوائزهم ومكافآتهم، وينال جميع أصحاب السوء عقابهم وجزاءهم.

ولازم هذا الكلام هو الاعتراف والإقرار بخلود النفس البشرية، بمعنى

أن نفس البشر يجب أن تبقى كي تنال ما تستحقه لاحقاً.

إن الأمر الثالث الذي يسعى إيمانويل كانت إلى إثباته - بالإضافة إلى

الاختيار وخلون النفس - هو وجود الله. إنه من خلال توظيف تعريف

السعادة، يرى أن وجود الله ضروري. ولذلك فإنه يقول: إن السعادة تعني أن

يكون الإنسان في حالة يتمكن معها من الحصول على كل ما يريد. وإذا

كان الأمر كذلك يجب أن يكون هناك إله كمي يهدي الإنسان إلى هذه السعادة؛ إذ ليس هناك شخص يستطيع السيطرة على الدنيا بحيث يتمكن من تحقيق كل شيء يصبو إليه. وإن ذلك الذي يستطيع تحقيق مثل هذا الشيء هو الله تعالى. كما يمكن لرئيس إدارة أو مدير مؤسسة أن يفعل كل ما يريد في حدود إدارته ومؤسسته، في حين أن الموظف البسيط لا يستطيع ذلك.

وباختصار يجب أن يكون هناك إله كمي تتحقق السعادة من خلال إقرار النظم في العالم بحيث يلبي حاجة الناس. هذا هو كل ما ينطوي على استدلال كانت من طريق البرهان الأخلاقي على وجود الله.

ولكن هذا الاستدلال منه ضعيف جداً، وهو غريب من مثل كانت. حتى أن بعض كبار المفكرين الغربيين في تاريخ الفلسفة من أمثال كابليستون، قال: إن كانت عدل عن كلامه هذا في آخر حياته، ولكنه لم يجز بشأنه تعديلاً في مؤلفاته⁽¹⁾.

1- فيما يتعلق باستدلال (كانت) والإشكالات عليه، يمكن الرجوع إلى الكتابين أدناه، فهما من أفضل ما كتب باللغة الفارسية في هذا الشأن:

أ - كتاب (فلسفة كانت)، لمؤلفه: (شتيفان كورنر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، ص 315 - 321.

ب - كتاب (كانت)، لمؤلفه: فريدريك كابليستون، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر بزرگمهر، ص 199 - 210.

الإشكالات على استدلال كانت

هناك الكثير من الإشكالات الواردة على هذا الاستدلال، ومن بين

أهمها ما يلي:

الإشكال الأول:

إن كانت قد أخذ في استدلاله هذا (نداء الضمير) بوصفه أمراً مفروغاً عنه، في حين قد ينكر بعض الأشخاص مثل هذا الشعور الداخلي (على فرض الصدق الأخلاقي)، وبذلك يفقد هذا الاستدلال ركيزته الأولى. وقد قال البعض في هذا الشأن: نحن نؤمن بوجود (صوت الضمير)، ولكنه لا يكون واضحاً أحياناً.

الإشكال الثاني:

كيف يمكن للإلزام الداخلي أن يثبت اختيار الإنسان؟ فقد يكون هناك (صوت للضمير) ولا يكون لدينا اختيار في ذات الوقت. فما هو المانع من أن يكون لدى الإنسان رغبة وإرادة إلى فعل شيء، ولكنه في الوقت نفسه لا يمتلك الأدوات التي تساعد على بلوغ تلك الرغبة أو تحقيق تلك الإرادة؟ فنحن نريد تحقيق الخير الأسمى، ولكننا لا نمتلك الوسيلة التي توصلنا إلى ذلك. وقد يقول المستدل: كيف يمكن للصانع أن يخلق الرغبة

والإرادة فينا، ولكنه لم يوفر لنا الوسيلة إلى تحقيق تلك الإرادة؟! إلا أن استدلاله في مثل هذه الحالة سيكون من قبيل الدور الباطل؛ لأنه يفترض وجود الصانع، وفي الوقت نفسه يسعى إلى إثبات وجوده.

سؤال: إننا نشعر في دخيلتنا أننا نستطيع القيام بكل شيء نريده، كما يمكن لنا تركه أيضاً، وعليه يتضح أننا نتمتع بالاختيار.

الجواب: إن هذا لا صلة له باستدلال كانت، وإنما هو كلام كان يقوله المتقدمون لإثبات الاختيار من طريق الوجدان والعلم الحضوري، وقد ورد في بعض أشعار جلال الدين الرومي، إذ يقول: (اين كه گويي اين كنم يا آن كنم؟ .. خود دليل اختيار است أي صنم)⁽¹⁾.

الإشكال الثالث:

في قبال ما كان يقوله كانت من (أن جميع الفضلاء لا يسعدون في الدنيا، وعليه يجب أن يكون هناك عالم آخر)، يمكن لنا قول شيئين:

أ - قد يدعي شخص - أو يحتمل في الحد الأدنى - وجود بعض الفضلاء السعداء حتى في هذه الدنيا، فإن البهجة والسعادة الروحية التي يشعر بها أصحاب الفضائل لا يشعر بها أحد غيرهم. قد يبدو أن النبي أيوب

1- ومعناه بالعربية: (أن تقول: هل أفعال ذاك أو أفعال هذا؟ .. دليل - أيها المعبود - على الاختيار).

قد فقد زوجته وأبناءه، ولكن ربما يكون أسعد من الآخرين. وهذه الرؤية مقبولة جداً، ولا سيما من الزاوية العرفانية، وفي ذلك يقول شاعرهم: (من كه امروزم بهشت نقد حاصل می شود .. وعده فرداي زاهد را چرا باور كنم؟)⁽¹⁾.

وبطبيعة الحال يجب عدم حصر السعادة على الأموال والجاه والزوجة والأولاد والمناصب، بل يجب وضع السعادة في صلب الروح وجوهرها⁽²⁾.

ب - كيف يمكن القول إن هناك عالم آخر يُسعد فيه أصحاب الفضائل؟ فربما لا يسعدون هنا، ولا يسعدون هناك أيضاً. فما هو الدليل والموجب الذي من شأنه أن يثبت ذلك.

قد يقول شخص: إن هذا الأمر يتنافى العدل الإلهي والحكمة وإرادة الخير. ولكن هذا الكلام سيعيد الاستدلال - بدوره - إلى الدور، وهو باطل⁽³⁾.

1- ومعناه باللغة العربية: (أنا الحاصل اليوم على الجنة نقداً .. لماذا أعقد الأمل على ما يعدني به الزاهد نسيئة؟).

2- يروى عن الخواجة نصير الدين الطوسي أو أبي ریحان البيروني أنه كان إذ تمكن من حلّ معضلة علمية في جوف الليل، كان يمزق الصمت ويصرخ بصوت مرتفع: (أين الملوك؟! .. أين أبناء الملوك)!

3- وأما ما قاله (كانت) من أن الأخلاق يجب أن تكون لأجل الأخلاق فقط، فهو يرتبط بمباحث فلسفة الأخلاق.

الإشكال الرابع:

الإشكال الرابع هو أن كانت كان يروم الاستدلال على وجود الله من خلال تعريف السعادة، ولكننا نقول له في الجواب:

أولاً: قد لا يقبل شخص هذا التعريف للسعادة.

ثانياً: إن كلامك إنما يصحّ إذا كانت السعادة في الآخرة نتيجة للتواضع والاعتبار فيما يتعلق بالفضائل الدنيوية. وأما إذا كانت نتيجة طبيعية وتكوينية، لا تكون هناك معها حاجة إلى وجود الله.

ولتوضيح ذلك، يمكن لنا أن نفترض طالباً في مدرسة، وأثناء السنة الدراسية عليه أن يجتهد ويجتهد وأن لا يقصّر في طلب العلم. إن جهود هذا الطالب ومثابرته يمكن أن يترتب عليها نوعان من النتائج، وهما:

أ - النتيجة التكوينية التي هي عبارة عن التعلم ورفع الجهل.

ب - النتيجة الاعتبارية، من قبيل الحصول على شهادة أو نيل الجوائز والمكافآت وما إلى ذلك من أنواع التشجيع.

إن الآثار والنتائج الطبيعية تتحقق بشكل تلقائي، وأما الآثار والنتائج الاعتبارية، فهي تتوقف على أن يكون المعلم والمدير قادراً على إعطاء المكافأة والشهادة، كي يمنحها للطالب لاحقاً. فإذا أعلنت المدرسة عن إفلاسها أو تمّ نقل المعلم والمدير إلى مدرسة أخرى، تكون الجائزة من

قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، بيد أن حصول الطالب على معلومات جديدة يبقى على حاله.

وفي محل بحثنا إذا كانت السعادة نتيجة اعتبارية لأعمالنا، يجب أن يكون الناس مهيمنين على الطبيعة، وحيث أنهم ليسوا كذلك، يجب أن يكون الله موجوداً. وأما إذا كانت السعادة نتيجة تكوينية لأعمالنا، فإنها لن تستلزم السيطرة القهرية والتلقائية على الطبيعة، فإنها سوف تترتب على كل حال؛ وذلك لعدم انفكك المعلول عن العلة.

وهناك إشكالات أخرى تمّ إيرادها على تقرير كانت - ومن بينها إشكال براد الإنجليزي - ولكنها غير واردة، ولذلك فقد أعرضنا عن ذكرها.

إشارة إجمالية إلى سائر براهين إثبات وجود الله

ذكرنا حتى الآن ست طوائف من البراهين في سلسلة الأبحاث حول إثبات وجود الله، مع ذكر تقرير واحد أو تقريرين. وهناك طائفة أخرى من البراهين لم يتمّ ذكرها حتى الآن، وسوف نشير إليها في ختام هذا البحث.

1 - براهين درجات الكمال

إن من بين البراهين التي لم نذكرها حتى الآن، هو البرهان من طريق درجات الكمال. وينسب هذا البرهان في الغرب إلى توما الأكويني، إذ يقول:

كلما أجرينا مقارنة بين شيئين من حيث الصفات، يجب أن تكون الصفة موجودة على نحو الإطلاق، كي تكون المقارنة صحيحة. فمثلاً عندما نقول: «إن زيداً أعلم من خالد»، يجب أن يكون هناك علم مطلق، كي يكون كلامنا صحيحاً. إن معنى عبارتنا هو أن زيداً أقرب إلى العالم المطلق من خالد. وهكذا بالنسبة إلى سائر الموارد.

طبقاً لهذا الكلام يجب أن يكون هناك في الكون، عالم وقادر وجميل على الإطلاق. وهناك بين المفكرين المسلمين من صدر عنه هذا الكلام، ولا سيما بين العرفاء، يقول الإمام الخميني في هذا الشأن:

«نحن البشر نسعى وراء طلب العلم، وحينما نعثر عليه، لا نجده كافياً. ثم نذهب إلى مرحلة أعلى، وهكذا دواليك، ولكننا لن نقنع أبداً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القدرة والجمال. وبذلك يتضح أننا نسعى وراء العلم المطلق، والقدرة المطلقة، وسائر صفات الكمال الأخرى التي لا تتوفر إلا عند الله فقط، ولكننا في العادة نخطئ، ونسير على غير هدى».

ويقول الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي في كتابه (خودشناسي براي خود سازي)⁽¹⁾: «إننا نسعى وراء تحصيل العلم والقدرة والجمال. ولكننا لا نريدها بشكل نسبي أو ناقص، وإنما نريدها بشكل مطلق وكامل،

1- (معرفة النفس من أجل إصلاحها).

وهذا المصداق لن يكتب له التحقق في عالم المادة أبداً، فيجب إذن يكون في عالم ما وراء المادة».

يُطلق على هذه البراهين مصطلح (براهين درجات الكمال)؛ وذلك لأن العلم والقدرة والجمال بأجمعها من صفات الكمال.

2- براهين الاحتمالات

إن هذه الطائفة من البراهين تحتاج إلى بعض المبادئ الرياضية، ولذلك فإنها نعرض عن ذكرها.

بعض البراهين الأدنى أهمية

1 - البراهين المثبتة لتبرير الاعتقاد بالله

هناك من العلماء من يقول - بعد الاقتناع بعدم إمكان إثبات وجود الله من خلال الأدلة البرهانية والعقلانية - إن الإيمان بوجود الله أوجه من عدم الإيمان به، وأكثر احتمالاً. وإن لهذا البرهان بدوره تقريرات مختلفة. إلا أن غاية ما تثبت هذه التقريرات بأجمعها - على فرض صحتها - إنما هو أوجعية الاعتقاد والإيمان بوجود الله. وحيث أنها لا تثبت ضرورته أو حتميته، فإنها لا تكون كافية لبحثنا.

2 - البراهين المقبولة عرفاً

وهناك طائفة أخرى من الأدلة الأخرى، ولكنها حيث لا تشتمل على قيمة برهانية، لم نذكرها ضمن الطوائف الثمانية المتقدمة. ويطلق على هذا النوع من الأدلة مصطلح البراهين المقبولة عرفاً (popular). وفي العادة يؤمن عامة الناس بوجود الله من خلال هذه البراهين، ولكنها لا تبدو تامة. ولكن يمكن القول - بشيء من التسامح - بطبيعة الحال: إذا اعتبر شخص جميع البراهين على إثبات وجود الله مخدوشة، بما في ذلك برهان الإمكان والوجوب، فستكون جميع الأدلى على وجود الله من وجهة نظره، من نوع الأدلة المقبولة عرفاً.

ونحن إنما لم نذكر تفصيل هذه الطوائف الثلاثة الأخيرة من الأدلة
رعاية للاختصار. وبطبيعة الحال حيث لا تكون الأدلة المحتملة والمقبولة
عرفاً ذات قيمة يقينية، فإننا لا نجد ضرورة إلى ذكرها.

المحتويات

- 7 كلمة المؤسسة
- 11 الأقوال في وجود الله
- 12 طريقة الاستدلال على كل واحد من هذه الأقوال الثلاثة
- 12 القول الأول:
- 12 بيان دليل واحد - في الحد الأدنى - على وجود الله
- 12 القول الثاني:
- 12 الإشكال على جميع الأدلة المثبتة لوجود الله
- 13 القول الثالث:
- 13 الطريق الأول: محدودية قوانا الإدراكية
- 13 الطريق الثاني: تنافي (paradoxical) أجزاء مفهوم الله
- 14 أنصار الطريق الثاني:
- 15 بعض اللوازم المنطقية للقول الثالث
- 15 1 - عدم التلازم بين القول بعدم إثبات أو عدم
- 15 القدرة على إثبات الله وبين القول بعدم وجود الله

- 2- التلازم بين القول بأن الله متناهي الأجزاء ونفي وجود الله 15
البحث المنطقي والمعرفي في مدخل الأبحاث الاستدلالية
- 16..... حول وجود الله 16
طرق إثبات قضية ما: 16
الطريق الأول: أن يكون متعلق القضية (س) محسوساً 16
الطريق الثاني 17
التعبير الأول: أن يكون في الحد الأدنى واحد من آثار وخواص
(س) محسوساً 17
التعبير الثاني: أن يكون الأمر المرتبط بـ (س) محسوساً 17
مبضع أو كام ونفي الطريق الثالث 18
اختلاف العرفاء والفلاسفة في القول بوجود الله 19
بيان آخر للطريقين المذكورين للطريقة الثانية
في إثبات القضية 20
الطريق التجريبي والتعقلي 20
ضعف الطريق التعقلي بالقياس إلى الطريق التجريبي 20
عدم إمكان الخطأ في الطريق التجريبي 20
قابلية الطريق العقلي للخطأ 21
المثال الأول: برهان النظم 22
المثال الثاني: الاستنتاج من طريق البيان الأمثل 22

- 23 البرهان الإنبي واللمّي على وجود الله تعالى
- المقدمة الثانية: إثبات كل شيء يتوقف على معرفته ولو من خلال
- 24 صفة واحدة من صفاته في الحد الأدنى
- الأمر الأول: في إثبات وجود الشيء يكون تصوّره مقدماً
- 25 على التصديق به
- 25 الأمر الثاني: إله الدين وإله الفلسفة
- 29 الفصل الأول
- 29 مناقشة القول الثاني: عدم إثبات وجود الله
- 30 أقسام البراهين على إثبات وجود الله:
- 30 القسم الأول:
- 30 البراهين الوجودية (Ontological Argument)
- 30 مؤسس البراهين الوجودية القديس آنسلم
- 30 مفهوم البراهين الوجودية
- 31 عبارة القديس آنسلم في بيان البرهان الوجودي
- 31 القسم الثاني: البراهين الكونية
- 31 التقارير المختلفة للبراهين الكونية
- 32 برهان الصديقين على هامش البراهين الكونية
- 32 القسم الثالث: البراهين الغائية
- 33 إشكالات ديفد هيوم على البراهين الغائية

- 33 برهان النظم عند المسلمين
- 34 القسم الرابع: براهين درجات الكمال
- 34 توماس أكويناس مؤسس براهين درجات الكمال
- 34 التقرير الإجمالي لبيان توما الأكويني
- 36 القسم الخامس:
- 36 البرهان من طريق الحوادث والتجارب الخاصة
- 36 تقرير هذا البرهان باختصار
- 36 البرهان من طريق المعجزة

اختلاف الاستناد إلى المعجزة في الثقافة الإسلامية والمسيحية

- 36 واليهودية
- 37 القسم السادس: البراهين الأخلاقية (Moral Argument)
- 39 القسم السابع: برهان الإجماع العام أو الفطرة
- 39 تقرير برهان الإجماع العام
- 39 تقرير برهان الفطرة
- 39 القسم الثامن: براهين الاحتمالات (Probability Argument)
- 45 الفصل الثاني
- 43 دراسة البراهين الثمانية على إثبات وجود الله
- 43 القسم الأول: البراهين الوجودية
- 43 تقرير القديس آنسلم للبرهان الوجودي

- 44 ما هو المراد من قولنا: «إن الله كبير»؟
- 46 التقرير الأول للقديس آنسلم:
- 48 مناقشة صحة مقدمات الاستدلال
- 48 المقدمة الثانية
- 48 المقدمة الأولى
- 49 التقرير الثاني لبرهان القديس آنسلم:
- 50 مناقشة التقرير الثاني إجمالاً:
- 50 بيان إشكال جونيلون على القديس آنسلم
- 50 جزيرة جونيلون
- توضيح قيد (الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل منه) في بيان
- 51 القديس آنسلم
- 51 عودة إلى تقرير الإشكال النقضي لجونيلون
- 53 مناقشة إشكال جونيلون
- 53 إشكال جونيلون على القديس آنسلم
- 54 الدفاع عن القديس آنسلم في مواجهة إشكال جونيلون
- 54 الدفاع الأول: لا معنى لوجود الكمال بشأن الجزيرة
- 54 نقد الدفاع الأول: غموض معنى الكمال بشكل عام
- 56 بيان الملاحظات لإيضاح معنى الكمال
- 56 الملاك الأول: التقييم من طريق وجه الاشتراك

- 57.....الإشكال على الملاك الأول
- الدفاع الثاني: عدم فرض الأكمل من الواجب، وإمكان فرض
- 58..... الأكمل من الممكن
- 58..... نقد الدفاع الثاني:
- 59..... مسألة بشأن بيان إشكال جونيلون في فلسفة الغرب
- الإشكال الثاني على القديس آنسلم: الإشكال على فرضيات
- 59..... آنسلم
- 61..... إشكالات راسل المعروفة بشأن اكتساب المعاني
- 62..... مناقشة معنى مفهوم التخلّص من الإشكال الثاني
- 63..... إشكال إيمانويل كانت على برهان القديس آنسلم
- 64..... مقدمات إشكال كانت
- 64..... 1 - تقسيم القضايا إلى قسمين: الهلية البسيطة، والهلوية المركّبة
- 65..... 2 - قضية عدم وجود الهلية البسيطة
- الاستدلال الأول لكانت على عدم كون الهلية البسيطة
- 65..... قضية
- 66..... نقد ومناقشة الاستدلال الأول لكانت
- 67..... مناقشة كبرى قياس كانت
- 68..... الاستدلال الثاني لكانت
- 68..... على عدم كون الهلية البسيطة قضية

- 68..... مقدمات الاستدلال الثاني لكانت
- 68..... 1 - تقسيم القضايا إلى قسمين: تحليلية وتركيبية
- إثبات عدم كون الهلية البسيطة قضية بالالتفات إلى الاستدلال
- 71..... الثاني
- 72..... نقد ودراسة الاستدلال الثاني لكانت
- 72..... الإشكال الأول على استدلال كانت
- إشكال إيمانوثيل كانت على التقرير الثاني
- 75..... لبرهان القديس آنسلم
- 75..... امتناع اتصاف الله بوصف واجب الوجود
- 78..... الإجابة عن إشكال كانت
- 79..... أنواع التعاريف في ثقافة الغرب والإسلام
- 80..... المراد من وصف واجب الوجود
- 81..... مناقشة دليل كانت على عدم وقوع الوجود محمولاً
- 81..... إشكال آخر على كلام كانت
- 82..... تقسيم الوجود الذهني والخارجي بحسب الدال والمدلول
- 84..... تنافي أجزاء طرف من برهان القديس آنسلم
- 86..... الإشكال الآخر للغريبين على برهان القديس آنسلم
- 87..... إشكال الفلاسفة المسلمين على برهان القديس آنسلم

الإشكال القائم على الحمل الشائع والأولي

- 91 على برهان آنسلم
- الجدور التاريخية لبرهان آنسلم بعد بيانه الأول
- 93 في تاريخ الفلسفة
- 93 1 - مخالفة جونيلون في عصره
- 93 2 - مخالفة توما الأكويني وأتباعه في العصور الوسطى
- 3 - إعادة الحياة لطريقة آنسلم على يد ديكرت والفلاسفة
- 93 القائلين بأصالة العقل
- 94 4 - برهان القديس آنسلم عند الفلاسفة التجريبيين
- 5 - برهان القديس آنسلم من وجهة نظر المذهب المثالي
- 94 الألماني
- 6 - برهان آنسلم بعد إشكال كانت وفي المرحلة
- 94 المعاصرة
- 99 الفصل الثالث
- 99 البراهين المعرفية Cosmological (الكونية):
- 99 أصل العلية أساس البراهين المعرفية
- 99 الجدور التاريخية لبرهان الحركة لأرسطو طاليس
- 100 برهان الحركة في كتب أرسطو طاليس
- 100 التقرير الإجمالي لبرهان الحركة

101	البيان التفصيلي لتقرير أرسطوطاليس لبرهان الحركة
101	الركن الأول: وجود الحركة الأزلية الدورية في العالم
101	المراد من الحركة الدورية والأزلية
102	التوضيح الإجمالي لنظرية بطليموس
	الركن الثاني: في كل حركة يتحرك المتحرك
103	بواسطة شيء آخر
	الركن الثالث: يجب أن تؤدي سلسلة الحركات إما إلى محرك
104	غير متحرك أو أن تستمر إلى ما لا نهاية
	الركن الرابع: استحالة استمرار سلسلة الحركات
104	إلى ما لا نهاية
	الركن الخامس: يجب أن تنتهي سلسلة الحركات
105	إلى محرك غير متحرك
105	كيفية مناقشة برهان الحركة بتقرير أرسطوطاليس
105	دراسة فقرات برهان الحركة لأرسطوطاليس
	تناغم الركن الثاني مع العقل المتعارف، وعدم موافقة
105	العقل السليم للركن الخامس
106	جواب أرسطوطاليس عن الإشكال على الركن الخامس
106	1 - الحركة الدورية للعاشق
106	2 - امتلاك الأفلاك للأنفس

- الإشكالات على إجابات أرسطو طاليس 107
- 1 - الغموض في الحركة الدورية للعاشق 107
- طريقة حل الفلاسفة الإسلاميين في الجواب عن الإشكال
 عن الركن الخامس 107
- الإشكال على طريقة حل الفلاسفة الإسلاميين 108
- الإشكال الأول: عدم إثبات تجرد المحرك غير المتحرك 108
- الإشكال الثاني: الحركة والسكون من مقولة العدم
 والملكة 108
- إله الدين وإله الفلسفة 108
- نسبة إله الأديان إلى المحرك بلا تحرك 108
- بحث أركان برهان أرسطو طاليس 109
- مناقشة الركن الأول 110
- الإشكال على الركن الأول: استحالة الحركة الأزلية
 على أساس قانون الثيرمودينامك 110
- نقد الإشكال الأول والجواب عن النقد 110
- بعض الجهود لإصلاح الركن الأول 111
- مناقشة الركن الثاني 111
- التعارض بين فيزياء نيوتن وفيزياء أرسطو طاليس 111
- الحكم بين رأي أرسطو طاليس ونيوتن 112

بعض الجهود في الدفاع عن الركن الثاني

- 114..... لأرسطوطاليس ونقدها
- 114..... البيان الأول ونقده
- 114..... البيان الثاني ونقده
- 114..... البيان الثالث ونقده
- 115..... البيان الرابع ونقده
- 115..... برهان أرسطوطاليس في إبطال التسلسل
- 115..... براهين إبطال التسلسل في بيان الفلاسفة
- 116..... برهان الوسط والطرف
- 116..... البيان الأول
- 116..... تقرير أرسطوطاليس والشيخ الرئيس وبعض الأرسطيين
- 117..... الإشكال على التقرير الأول: توظيف القياس والتشبيه
- 119..... البيان الثاني:
- 119..... تقرير صدر المتألهين
- 119..... بيان الأستاذ مطهري لتقرير صدر المتألهين
- 120..... قيام تقرير صدر المتألهين على برهان الوجوب والإمكان
- 120..... برهان الإمكان والوجوب
- 120..... التقارير المتعددة لبرهان الوجوب والإمكان

برهان الوجوب والإمكان من أقوى البراهين على وجود

- 120 الله
- 122 دراسة إجمالية لاركان البرهان
- 123 جولة ثانية على برهان الوجوب والإمكان
- الاستدلال على الركن الثالث من برهان الوجوب
- 124 والإمكان:
- 124 الركن الأول:
- 124 أسباب افتراض كون المجموعة لامتناهية
- 125 الركن الثاني:
- 126 الركن الثالث:
- 126 الركن الرابع:
- 126 الركن الخامس:
- 126 الركن السادس:
- 127 الركن السابع:
- 127 الركن الثامن:
- 127 الإشكال على أركان الاستدلال المذكور
- 128 الإشكال على الركن الثاني
- 128 إشكال برتراند راسل (الخطأ المقولي)
- 129 تمهيد كلام راسل لبعض الأبحاث المنطقية والمعرفية

- الإشكال الثاني على الركن الثالث من برهان
- 131 الوجوب والإمكان (إشكال ديفد هيوم)
- 133 الجهود للإجابة عن إشكال ديفد هيوم
- الجواب الأول: الفصل بين الكل الحقيقي والكل
- 133 الاعتباري
- 134 الإشكال على الجواب الأول:
- الإشكال الأول: صعوبة التعرف على جميع خواصّ
- 134 الأجزاء
- 135 الإشكال الثاني: فرض العرض النسبي للخاصية الجديدة
- 136 الإشكال الثالث: امتناع الإحاطة العلمية بكل العالم
- الإشكال الرابع: صعوبة العلم بجميع خواص بعض
- 137 الكليات
- 137 الإجابة عن إشكال برتراند راسل
- 138 نقد الإجابة المذكورة على إشكال راسل
- 139 في انتقاد راسل وهيوم لبرهان معرفة العالم
- 139 التقرير الأفضل لإشكال راسل من قبل هيب برن
- 139 الموقف من تقرير هيب برن
- 140 جواب إشكال برتراند راسل
- 140 أقسام الكليات والتركيبات

- 141 مناقشة شروط صحة انتساب الكل إلى وصف الأجزاء
- 141 انضمامية أو انتزاعية مجموعة العالم
- كلية عدم اتصاف الكل بوصف الأجزاء في الكليات
- 143 الانتزاعية
- عدم كلية اتصاف الكل بوصف الأجزاء في
- 144 الكليات الانضمامية
- 144 مناقشة شروط صحة اتصاف الكل بوصف الأجزاء
- 145 المناقشة في الملاك المذكور
- 147 مناقشة انضمامية أو انتزاعية كل عالم الوجود
- 148 الموقف بشأن الزمان
- 149 مثال بشأن العالم في كلام جلال الدين الرومي
- الكلام في إشكال ديفد هيوم على الركن الخامس
- 151 من البرهان
- 151 تقرير بول إدواردز لإشكال ديفد هيوم
- 153 مناقشة إشكال ديفد هيوم ونقده
- 153 الاختلاف بين المجموعات المتناهية واللامتناهية
- 155 الإجابة عن إشكال ديفد هيوم
- 155 بحث في معرفة وجود الأعداد

خلاصة وحصيلة الكلام في الركن الثالث من البرهان

- الأول 158
- مناقشة الركن الأول من البرهان الأول 159
- الإشكال على الركن الأول من البرهان الأول 159
- الإجابة عن الإشكال على الركن الأول من البرهان 160
- خلاصة الكلام في البرهان الأول 162
- مسائل ختامية في برهان الإمكان والوجوب 163
- x الأول: برهان الصديقين وعدم تناوله في البحث الراهن 163
- x الثاني: لمحة تاريخية مختصرة عن برهان الوجوب
والإمكان 163
- الفصل الرابع 175
- البراهين الغائية 169
- التعابير المختلفة عن البراهين الغائية 169
- المراد من النظم في البراهين الغائية وأقسامه 170
- 1 - النظم الاستحساني أو الجمالي 170
- 2 - النظم العلي والمعلولي 171
- 3 - النظم الهادف أو الغائي 171
- بحث خارجية أو انتزاعية النظم 172
- الموافقون والمعتضون على برهان النظم 174

- 174 التقرير الأول لبرهان النظم
- 177 الإشكالات على برهان النظم
- 1 - كون النظم معقولاً ثانياً وعدم احتياجه إلى وجود
الناظم 177
- 2 - احتمال عدم هذا التماهي بين الناظم والله 178
- 179 إشكالات هيوم على التقرير الأول لبرهان النظم
- 179 الإشكال الأول
- 181 الإجابة عن الإشكال الأول لهيوم
- 182 الإشكال الثاني
- 182 الإجابة عن الإشكال الثاني لديفيد هيوم
تعزيز الإشكال الثاني لديفيد هيوم
- 183 على أساس نظرية دارون
الجواب عن التقرير الثاني لإشكال هيوم
- 185 على أساس نظرية دارون
- 188 البعد الكلامي واللاهوتي لنظرية دارون
- 189 الإيمان هو الشرط في محبوبة الإنسان من الناحية الدينية
- 190 نقد الملاك المذكور لمحبوبة الإنسان
الإشكال على تقوية إشكال هيوم على أساس نظرية
دارون 192

192	الإشكال الأول
193	أدلة اللاهوتيين على محبوبة الإنسان عند الله
193	الدليل الأول: الوحي الإلهي إلى الإنسان
	الدليل الثاني: من طريق العلة الغائية وبرهان إمكان
194	الأشرف
194	الإشكال الثاني
	مناقشة صحّة محبوبة وأشرفية الإنسان
196	من زاوية العقل والنقل
197	مناقشة ونقد الأدلة النقلية
198	مناقشة ونقد الأدلة العقلية
	الدليل الأول: الأكملية الوجودية للإنسان بالقياس
198	الى سائر الموجودات
199	الدليل الثاني: اختيار الإنسان
200	بحث ارتباط الإشكال الثاني لديفيد هيوم بنظرية دارون
201	نظرية دارون وقصّة الخلق
204	النواحي المختلفة في نظرية دارون
204	1 - من ناحية البعد الأحيائي
204	2 - الرؤية الكلامية والاعتقادية
206	عودة إلى الإشكال الثاني لهيوم

206	استذكار الإشكال الأول على هيوم
206	الإشكال الثاني على هيوم
207	الإشكال الثالث لهيوم
207	الجواب عن الإشكال الثالث
207	الإشكال الرابع لهيوم
208	مناقشة الإشكال الرابع
209	إجمالي بحث الشرور في فلسفة اللاهوت
209	تقسيم الشرور
211	الأجوبة عن إشكال الشرور في العالم
	الإشكال الخامس لديفيد هيوم: عدم إثبات المهارة
215	والحكمة الأزلية لله
216	الإجابة عن الإشكال الخامس لديفيد هيوم
218	استحالة قياس المهارة بالعلم والقدرة
218	الإشكال السادس لديفيد هيوم: إثبات إله غير الموحدين
219	الإجابة عن الإشكال السادس لديفيد هيوم
	الإشكال السابع لديفيد هيوم: نفي النظام الأحسن
220	في العالم
220	المقدمة: توضيح مصطلح العوالم الممكنة
	مبنى القول بأفضل العوالم الممكنة أو وجود النظام

- 222الأحسن في العالم
- 222بيان إشكال ديفد هيوم
- 224الإجابة عن الإشكال السابع
- 225التقرير الثاني لبرهان النظم وطريقه
-الطريق الأول: من طريق نوع من التبعية المتقابلة
- 226والتكافل المتبادل بين جميع الأجزاء
- 226أنواع التبعية من وجهة نظر تيننت
- 2261 - استعداد العالم لظهور الكائنات الحية
- 2272 - استعداد العالم لبقاء الكائنات الحيّة
-3- استعداد العالم لأبحاث العقل البشري والإنسان
- 228بدوره راغب في التحقيق العقلي
- 2284 - استعداد العالم لإشباع رغبة الإنسان وحبه للجمال
- 2295 - استعداد العالم لاستيفاء الإنسان لكماله الأخلاقي
- 2296 - العالم آخذ بالازدهار والتقدّم
- 230الإجابة عن الطريق الأول للتقرير الثاني لبرهان النظم
- 230الجواب عن المقدمة الأولى والثانية
- 231الإجابة عن المقدمة الثالثة
- 232الجواب عن المقدمة الرابعة
- 232الجواب عن المقدمة الخامسة

- 234..... الجواب عن المقدمة السادسة
- الطريق الثاني: مجموع عالم الوجود يسعى إلى تحقيق
- 235..... هدف خاص
- 235..... الإشكال على الطريقة الثانية
- 238..... نتيجة الكلام في التقرير الثاني لبرهان النظم
- 238..... نقد الدليل العقلي المتقدم
- 251..... الفصل الخامس
- 241..... براهين التجربة الدينية
- 241..... المراد من التجربة الدينية وكيفية دلالتها على وجود الله
- عدم لحاظ الاختلاف بين التجارب الدينية والعرفانية
- 242..... في البحث الراهن
- 243..... وجه دلالة التجارب العرفانية على وجود الله
- 244..... بعض الإشكالات على دلالة التجربة العرفانية
- 1- اختلاف دلالة التجربة العرفانية بين صاحب التجربة
- 244..... وغيره
- 245..... 2- الاختلاف بين مفهومي الواقعية
- 245..... 3- تعدد الآلهات عند افتراض دلالة التجارب العرفانية
- بعض القائلين بدلالة التجارب الدينية
- 246..... على وجود الله والمنكرين لها.

- 247 نظرية وليم جيمز في حقل التجارب العرفانية
- 249 خصائص التجربة العرفانية من وجهة نظر وليم جيمز
- 249 الخصلة الأولى: امتناع الوصف (وهي صفة سلبية)
- 250 الخصلة الثانية: إظهار الواقع
- 252 الخصلة الثالثة: سرعة زوال الرؤية
- 253 الخصلة الرابعة: الانفعالية
- 254 ثلاثة أمور مشتركة في التجارب العرفانية
- 256 نقد نظرية وليم جيمز إجمالاً
- 262 نظرية براد في حقل التجارب الدينية
- المقدمة الأولى: أنواع البراهين التجريبية على
وجود الله والمقارنة بينها
- 262 المقدمة الثانية: تشبيه التجربة العرفانية بالأمور الذوقية
- المقدمة الثالثة: اختلاف التجارب العرفانية عن الأمور
الذوقية
- 264 المقدمة الرابعة: الحكم في حقل التجارب العرفانية
- 266 المقدمة الخامسة: تأثير العقائد التقليدية على التجارب
العرفانية
- 267 ثلاثة أمثلة يسوقها براد على التجارب الدينية
- 268 مقارنة التجارب العرفانية بهذه الأمثلة الثلاثة
- 269

- 270 والمجموعة الثانية
- 272 مناقشة المجموعة الأولى من الأمثلة
- 273 رأي براد حول سنخ التجارب العرفانية
- 274 بعض الإشكالات على كلام براد
- 274 دليلان من علم النفس على كذب أقوال العرفاء والأنبياء
- 274 الدليل الأول: الاضطراب الروحي لأصحاب المكاشفات
- 275 جواب براد عن الإشكال الأول
- 277 الدليل الثاني:
- 277 جواب براد عن الدليل الثاني
- 279 الطريق الأول
- 279 الفوائد العملية من شواهد صدق مدعيات الأنبياء والعرفاء
- 281 الإشكال الأول على الطريق الأول
- 281 بعض الأمور السلبية في تعاليم الأنبياء والعرفاء
- 281 جواب براد عن الإشكال الأول
- 282 الإشكال الثاني
- 282 الجذور غير العقلانية للأديان والمذاهب
- 282 جواب براد عن الإشكال الثاني
- 283 نتيجة كلام براد في حقل مدعيات الأديان والمذاهب

284 مناقشة أدلة براد
284 الإشكال الأول
	عدم التلازم بين قبول مدعيات العرفاء والأنبياء وإثبات
284 وجود الله
284 الإشكال الثاني
284 المناقشة في مثال براد
285 الإشكال الثالث
285 الجذور اللاعقلانية المحتملة والدخيلة في الأمور النفسية
286 الإشكال الرابع
	عدم التلازم بين تأييد كلام العرفاء والأنبياء
286 وإثبات وجود الله
286 بعض الجهود في الدفاع عن براد ونقدها
303 الفصل السادس
291 برهان الحوادث والوقائع الخاصة
291 المراد من الحوادث والوقائع الخاصة
292 التقريب الإجمالي للاستدلال
	اختصاص البحث الراهن بالمعجزة من بين الموارد
294 المتقدمة والوجه في ذلك
294 مدلول برهان المعجزة

- 296 اختصاص بحثنا حول المعجزة بإثبات وجود الله
- 297 مناقشة إشكالات برهان المعجزة
- 297 إشكالات ديفد هيوم
- 297 نظرية ديفد هيوم في المعجزة
- 301 جولة حول أركان كلام هيوم بشأن المعجزة
- الركن الأول: الاعتقاد بكل أمر يجب أن يتناسب
مع أدلة ذلك الأمر
- 301 مع أدلة ذلك الأمر
- الركن الثاني: شهادة الحواس المباشرة أقوى من أي دليل
آخر
- 301 آخر
- الركن الثالث: عند تعارض الحس والنقل يجب تقديم
الحس
- 303 الحس
- 303 الركن الرابع: يشهد الحسّ على الدوام برتبة الطبيعة^١
- الركن الخامس: نقل المعجزة يجب أن لا يدفع
- 304 الشخص العاقل إلى الإذعان بوقوع المعجزة
- قوة الدليل الأقوى - قوة الدليل الأضعف = مستوى
الاعتقاد
- 306 الاعتقاد
- 308 شرائط ناقلي المعجزة من وجهة نظر هيوم
- الشرط الأول: يجب أن يبلغ الناقلون للمعجزة عدداً
معتنى به
- 308 معتنى به

الشرط الثاني: أن يكون الناقلون عقلاء وعلماء وليسوا

309..... بسطاء وساذجين

309..... الشرط الثالث: أن يكونوا قد حصلوا على معلومات كثيرة

309..... الشرط الرابع: أن يكون صادقاً.

309..... الشرط الخامس: أن يتمتع بمكانة اجتماعية عالية.

الشرط السادس: أن يشهد ناقلوا الأخبار على رؤوس

309..... الأشهاد

311..... نقد ومناقشة استدلال هيوم على رفض المعجزة

311..... 1- المعنيان الضعيفان

المعنى الأول للمعجزة: تناغم الوقائع في سياق تبلور

311..... أمر مطلوب أو مطلوب جداً.

المعنى الثاني للمعجزة: الأمر المفهوم والبدال على أمر

313..... آخر

313..... معاني المعنى

314..... تحقيق المعنى الثاني في بحث المعجزة

317..... 2- المعاني القوية

المعنى الثالث للمعجزة: نقض القوانين الطبيعية من قبل الله أو كائن

317..... خارق للعادة

المعنى الرابع للمعجزة: الأمور التي تتحقق بواسطة

317 القدرة الإلهية بغض النظر عن نظم وترتيب الأشياء

318 تعريف المعجزة وأقسامها من وجهة نظر توما الأكويني

319 مناقشة القسم الثالث والرابع من المعجزة

320 البحث الأول: بحث إمكان وقوع المعجزة

321 بحث ضرورة العلية

الأشاعرة في الشرق ومفهوم (التقارن غير العلي)

322 في الغرب

325 نقد القول بعدم منافاة المعجزة للقوانين الطبيعية

326 بحث إمكان نقض القوانين الطبيعية

327 البيان الأول:

327 البيان الثاني:

330 2- الجواب الخاص:

331 القوانين الحاكمة على الأشياء أو المحكومة بها

331 المسامحة في التعبير بـ (القوانين الحاكمة على الأشياء)

الإجابة عن إشكال هيوم على أساس المقدمة

333 المذكورة أعلاه

335 بعض الأسئلة والأجوبة فيما يتعلق ببحثنا

335 بحث التغيير في ذاتيات وعرضيات الشيء

- 336 افتراض المعجزة عند اتحاد الشرائط
- 337 اختلاف المعجزة عن السحر والعرافة
- 337 إطلاق قدرة الله في دائرة الممكنات ولا يدخل حتى
- 337 في دائرة الممتنعات
- إشكال آخر على ديفد هيوم في حقل امتناع أصل
- 339 المعجزة
- بحث شرائط المعجزة من وجهة نظر هيوم
- 341 والإشكالات على ذلك
- 341 الإشكال الأول: عدم تحديد عدد الناقلين
- 343 الإشكال الثاني: الإبهام في حسن تفكير وفهم الناقل
- 344 الإشكال الثالث: الإشكال على صدق الناقل
- 345 الإشكال الرابع: الإشكال على حسن سمعة الناقلين
- 347 بحث تعارض المعجزات وإشكال هيوم
- 348 الجواب عن إشكال هيوم
- 349 نقد الكلام الخطابي لديفيد هيوم
- 352 بحث المعاني الضعيفة للمعجزة
- المعنى الأول من المعنيين الضعيفين: انسجام الأمور من
- 352 أجل ظهور حادثة مطلوبة أو مطلوبة جداً
- 352 مناقشة السؤال الأول

- 353 مناقشة السؤال الثاني
- المعنى الثاني من المعاني الضعيفة للمعجزة: الحادث
- 355 المفهومي
- 355 نقد دلالة المعنى الثاني على وجود الله
- 358 زبدة الكلام في بحث الظواهر الخاصة
- 379 الفصل السابع
- 361 براهين الإجماع العام أو الفطرة
- 361 التعريف ببعض المصادر
- 364 تحرير محل النزاع في برهان الفطرة
- 366 صورتان لفطرية المعرفة الإلهية
- 366 المراد من الفطرية
- 368 بداية الكلام حول البرهان الفطري على وجود الله
- 368 نبذة تاريخية حول هذا البحث
- 369 ثلاث طرق في برهان الفطرة
- 370 الطريق الأول من طرق المعرفة الأحيائية
- إشكال جون لوك على الطريق الأول
- 370 من طرق المعرفة الأحيائية
- 372 ثلاثة إجابات عن إشكال جون لوك
- 372 الجواب الأول

- 373 الجواب الثاني
- 374 الجواب الثالث
- 375 تتمّة البحث في الإجابات عن إشكال جون لوك
- 375 الإشكال الأول
- 377 اختلاف الوجدان الأخلاقي عن أقسام التطابق
- 377 الستة الأخرى
- 378 الإشكال الثاني
- 378 الإشكال الثالث
- 378 الإشكال الرابع
- 380 الإشكال الثاني لجون لوك
- 381 نقد الإشكال الثاني لجون لوك
- 382 بيان ديكرت بشأن الأفكار الفطرية
- 383 نقد ستيوارت ميل لديكرت
- 384 الطريق الثاني من طرق المعرفة الأحيائية
- 385 البيان الثاني في نصوص المتكلمين الإسلاميين
- الإشكالات على الطريق الثاني
- 387 من طرق المعرفة الأحيائية
- 387 الإشكال الأول
- 389 الإشكال الثاني

- الإشكال الثالث 390
- الطريق الثالث (مضيق التشكيك) 391
- البيان التفصيلي لطريق التشكيك 392
- بيان جويس 393
- الإشكالات على نظرية جويس 396
- 1 - إشكالات جويس على نظريته 396
- الإشكال الأول 396
- الجواب عن الإشكال الأول 396
- الإشكال الثاني 398
- 2 - إشكالات أخرى على نظرية جويس 400
- الإشكال الأول 400
- بيان إريك فروم في هروب الأشخاص من الحرية 401
- أ - الدين والمذهب 401
- ب - الدولة 401
- ج - مبدأ (حشر مع الناس عيد) 401
- نقد الوجوديين لكلام إريك فروم 403
- الإشكال الثاني على نظرية جويس حول الاعتقاد
بوجود الله 403
- عدم القبول بالاستدلال على وجود الله في أغلب الموارد 405

- 405 النزعة الإيمانية البحتة في قبال الإيمان
- 405 من طريق الاستدلال
- 406 الإشكال الثالث على جويس
- 409 بيان بعض النقاط
- 409 النقطة الأولى: الاختلاف في مصاديق دائرة العقل
- 410 النقطة الثانية: التمايز بين الفطرة والتلقين
- 411 بعض الخلفيات الفطرية للاعتقاد بوجود الله
- 411 أ - الشعور بالوحدة
- 412 ب - الشعور بالعجز والضياع
- 412 ج - الشعور بالخلود
- 412 د - البحث عن العدل
- دراسة مدعيات جويس في باب تعميم الاعتقاد
- 414 بوجود الله
- 415 دراسة النظريات الأنثروبولوجية
- مراحل مسيرة الفكر الإنساني
- 417 من وجهة نظر الأنثروبولوجيين
- 417 1 - الأنثروبولوجيا الثورية
- 417 أ - مرحلة النزعة الأرواحية للجميع
- 417 ب - مرحلة عبادة الفتش أو البُدّ

- ج - مرحلة الشرك أو تعدد الآلهات 418
- د - مرحلة التوحيد 418
- 2 - الإنثروبولوجيا اللاهوتية 419
- أ - التوحيد 419
- ب - الشرك 419
- ج - عبادة الأسلاف 420
- د - التوحيد 421
- دراسة وجود الله في مختلف الأديان 422
- اختلاف برهان الفطرة عن برهان الإجماع العام 423
- الفصل الثامن 447
- البراهين الأخلاقية 427
- جذور البراهين الأخلاقية 427
- التقارير المختلفة للبراهين الأخلاقية ونقدها 428
- التقرير الأول: على مبنى وجود الأمر الأخلاقي
- أ أو القانون الأخلاقي 428
- التقرير الثاني: على مبنى المسؤولية الأخلاقية
- أ أو التقصير الأخلاقي 430
- نقد ومناقشة التقرير الأول والثاني 433
- النقد الأول 433

433 الآراء في باب الوجدان الأخلاقي
435 النقد الثاني
436 مفاد القضايا الأخلاقية
436 البيان الأول
437 البيان الثاني:
439 بيان النقد الثاني
439 الإشكال على النقد الثاني وجوابه
440 رأي كانت بشأن مفاد القضايا الأخلاقية
442 التقرير الثالث
442 استدلال كانت
442 إجمال الاستدلال
444 البيان التفصيلي لبرهان كانت الأخلاقي
444 الركن الأول:
444 الركن الثاني:
446 الركن الثالث:
448 الإشكالات على استدلال كانت
448 الإشكال الأول:
448 الإشكال الثاني:
449 الإشكال الثالث:

- الإشكال الرابع: 451
- إشارة إجمالية إلى سائر براهين إثبات وجود الله 452
- 1- براهين درجات الكمال 452
- 2- براهين الاحتمالات 454
- بعض البراهين الأدنى أهمية 455
- 1- البراهين المثبتة لتبرير الاعتقاد بالله 455
- 2- البراهين المقبولة عرفاً 455